Título original: *Jargon der Eigentlichkeit*

Plaza del Marqués de Salamanca, 7 - MADRID-8
Depósito legal: M. 28.264 - 1971

PRINTED IN SPAIN

THEODOR W. ADORNO

LA IDEOLOGIA COMO LENGUAJE

VERSION ESPAÑOLA
DE
JUSTO PEREZ CORRAL

TAURUS

Il est plus facile d'élever un temple
que d'y faire descendre l'objet du culte.

Samuel BECKETT, *L'innommable*

Al comienzo de los años veinte, una serie de personas dedicadas a la filosofía, a la sociología e incluso a la teología, proyectaron una reunión. La mayoría de ellas habían pasado de una confesión a otra; común a todos era la insistencia en la reciente adquisición de una nueva religión, no ésta misma. Todas ellas se hallaban descontentas del idealismo que entonces aún dominaba en las universidades. La filosofía les movió a elegir, por amor de la libertad y autonomía, la teología positiva, como ya se la llama en Kierkegaard. No obstante, les interesaba menos el dogma concreto, el contenido de la verdad de la revelación, que una determinada mentalidad. Un amigo a quien entonces atraía aquel ambiente no fue invitado, para su ligera irritación. El no era —se le indicó— suficientemente auténtico, pues vacilaba ante el salto kierkegaardiano; sospechaba que una religión que es configurada

desde un pensar autónomo se somete así a éste y se niega a sí misma como lo absoluto que, según su propio concepto, pretender ser. Los reunidos eran intelectuales antiintelectuales. Se certificaban a sí mismos su alto acuerdo, excluyendo a uno que no se confesaba tal como ellos mutuamente se atestiguaban. Lo que defendían espiritualmente lo registraban como su ethos, como si elevara el nivel interior de una persona el que fuese partidaria de una doctrina de lo sublime; como si en los evangelios no hubiera nada contra los fariseos.

Todavía cuarenta años más tarde abandonaba un obispo dimisionario la asamblea de una academia evangélica porque un ponente había puesto en duda la posibilidad de la música sagrada en la actualidad. También él se sentía desvinculado, o había sido prevenido, de tratar con los que firmasen: como si aquel pensamiento crítico careciera de fundamento objetivo y fuera una prevaricación subjetiva. La gente de esa índole reúne la tendencia de colocarse a derechas, según la expresión de Borchardt, con el miedo a reflectar su reflexión, como si no se creyeran del todo a sí mismos. Hoy como ayer, barruntan el peligro de perder de nuevo lo que ellos llaman concreto

en favor de la abstracción, que les resulta sospechosa y que no puede ser exterminada de los conceptos. La concreción quieren proclamarla por medio de un sacrificio, y en primer lugar el intelectual. Algunos disidentes bautizaron el círculo como los "auténticos". *Ser y Tiempo* tardaría aún mucho en aparecer. Tal como Heidegger introdujo la autenticidad en sí de un modo antropológico-existencial como un término técnico filosófico, así también ha fundido con fuerza en filosofía aquello por lo que los auténticos se esfuerzan menos teóricamente, y con ello ha ganado a todos los que vagamente reaccionan ante aquella. Gracias a él, las imputaciones confesionales resultaron superfluas. Su libro alcanzó su "nimbus" porque describió con sagacidad y puso ante los ojos, con nobleza que obliga, hacia dónde iba el oscuro impulso de la "intelligentsia" antes de 1933. Cierto que en él, y en todos los que siguieron su lenguaje, resuena, hasta hoy, debilitado, el eco teológico, pues en ese lenguaje se infiltraron las nostalgias teológicas de aquellos años, mucho más allá del ámbito de quienes entonces se las dieron de elitistas. Desde entonces, sin embargo, lo sagrado del lenguaje de los auténticos reza más con el culto de la autenticidad que con el cristianismo, incluso allí donde, por pasajera falta de otra autoridad disponible, se acomoda a él. Antes de cualquier contenido especial, su

lenguaje modula el pensamiento de suerte que se acomode al objetivo de la sumisión, incluso allí donde cree estar resistiéndole. La autoridad de lo absoluto es derribada por una autoridad absolutizada. El fascismo no sólo fue la conjuración que de hecho era, sino que surgió además dentro de una poderosa tendencia social. El lenguaje le da asilo y en el lenguaje se manifiesta la oculta y creciente catástrofe como si fuera la salvación.

En Alemania se habla, y, más aún, se escribe, una jerga de la autenticidad, distintivo de selección socializada, noble y al mismo tiempo con reminiscencias de la patria chica; un sublenguaje como supralenguaje, que se extiende desde la filosofía y la teología, no sólo de las Academias Evangélicas, a través de la pedagogía, las escuelas populares superiores y las agrupaciones juveniles, hasta el elevado modo de hablar de los representantes de la economía y la administración. Mientras se desborda en su pretensión de una profunda emoción humana, esta jerga se halla tan estandarizada como el mundo que oficialmente niega; en parte, debido a su éxito de masas; en parte también porque proclama su

mensaje automático, por su mera índole, aislándolo así de la experiencia que debería infundirlo. Dispone de un modesto número de palabras que encajan y funcionan como obedientes a un código de señales.

La autenticidad misma no es en esto lo primordial; antes bien, es lo que ilumina el ambiente en que florece la jerga, y la mentalidad que la alimenta. Basten como ejemplos, de un modo existencial, "en la decisión", misión, llamamiento, encuentro, auténtica conversación, mensaje, deseo, vinculación; a esta lista podrían añadirse no pocos términos nada terminológicos de análogo tenor. Algunos de ellos, como el "deseo", ya localizado en el diccionario de Grimm, y que todavía Benjamin usó inocentemente, adquirieron semejante tinte sólo al caer en aquel campo de tensión (también esta expresión resulta competente). No se trata de establecer un *Index verborum prohibitorum* de sustantivos nobles, corrientes en el mercado, sino de investigar su función lingüística en la jerga. Desde luego, no todas sus palabras son sustantivos nobles; de vez en cuando también ella echa mano de los banales, los eleva a las alturas y los broncea, según el uso fascista, que mezcla sabiamente lo plebiscitario con lo elitario. Los poetas del neorromanticismo que se embriagaron de exqui-

siteces, como George y Hofmannsthal, de ningún modo escribieron su prosa en jerga; sí, en cambio, algunos de sus agentes, como Gundolf. Las palabras se convierten en palabras de jerga sólo por la constelación que niegan, por el porte de unicidad de cada una de ellas. Lo que la palabra singular perdió de magia se le otorga de un modo dirigista, como por medidas oficiales. La trascendencia de cada palabra es una segunda que se suministra nueva de fábrica: criatura suplantada de las palabras perdidas. Las piezas integrantes del lenguaje empírico son manipuladas en su rigidez como si lo fueran de una lengua verdadera y revelada; el trato empírico con las palabras sacrales es para el locutor y para el oyente un espejismo de inmediatez física. El éter es rociado mecánicamente; las palabras atomistas son ataviadas sin ser modificadas. Gracias a la trama, así llamada por la jerga, adquieren un rango superior a aquélla. La jerga, objetivamente un sistema, aplica como principio organizado la desorganización, la desintegración del lenguaje en palabras en sí. Algunas de ellas son utilizadas en otros contextos sin hacer un guiño a la jerga; "enunciado", donde se trata de designar de un modo gráfico, en la teoría del conocimiento, el sentido de los juicios predicativos; "propiamente" —claro que ya con cierta cautela— también como adjetivo, donde

se hace diferencia entre esencial y accidental; "impropiamente" *, donde se alude a una ruptura, expresión que no resulte inmediatamente adecuada a lo expresado; "las retransmisiones radiofónicas de la música tradicional concebida en categorías de la ejecución viva llevan subyacente la sensación del como si, de lo impropio, inauténtico" [1].

"Impropio" está ahí críticamente, en negación determinada de algo aparente. La jerga, sin embargo, crea autenticidad, o su contrario, desde cada uno de tales sagaces contextos. Cierto que no habrá que cargar en cuenta a ninguna empresa la palabra "encargo" cada vez que se le hace uno. Pero tales posibilidades permanecen estrechas y abstractas. Quien las estire demasiado, va haciendo una teoría puramente nominalista del lenguaje, en la cual las palabras son elementos intercambiables de juego, en nada afectados por la historia. Esta, no obstante, inmigra en cada palabra y sustrae a cada una de las recostrucción del supuesto sentido originario que persigue la jerga.

---

* Adorno utiliza en este texto el sustantivo "Eigentlichkeit", que traducimos por "autenticidad" y el mismo término en sus formas de adjetivo y adverbio que traducimos por "propio" y "propiamente". *(N. del T.)*

[1] Theodor W. ADORNO: *Der getreue Korrepetitor, Lehrschriften zur musikalischen Praxis.* Frankfurt, 1963, p. 218.

Qué es o que no es la jerga lo decide el hecho de si la palabra está escrita en el tono en que ella se plantea como trascendente frente a su propia significación; de si cada una de las palabras van cargadas a costa de la proposición, el juicio y lo pensado. Según esto, el carácter de la jerga sería sobremanera formal: ella se encarga de que lo que desea sea sentido y aceptado por su exposición, en gran parte sin tener en cuenta el contenido de las palabras. El elemento preconceptual y mimético del lenguaje lo toma ella bajo su dirección a favor de los efectos por ella deseados. Así "mensaje", por ejemplo, quiere hacer creer que la existencia del hablante se participa junto con la cosa y atribuye a ésta su dignidad; el hablante da a entender que sin esa su superabundancia, el discurso sería ya inauténtico y la pura atención de la expresión a la cosa, un pecado. Para fines demagógicos, este formalismo resulta muy favorable. Quien domine la jerga no necesita decir lo que piensa, ni siquiera pensarlo rectamente: de esto le exonera la jerga, que al mismo tiempo desvaloriza el pensamiento. Propiamente: recio será que todo el hombre hable. Y en ello sucede lo que la jerga misma estiliza en el "acontecer". La comunicación engrana y hace propaganda de una verdad que, por el súbito acuerdo colectivo, debería más bien resultar sospechosa. El conjuntamento de la jerga tiene algo

de la seriedad de los augures, conjurados a discreción con cualquier objeto consagrado.

El hecho de que las palabras de la jerga suenen, independientemente del contexto y del contenido conceptual, como si dijeran algo más elevado de lo que significan, habría que designarlo con el término de "aureola". Apenas es un azar que Benjamin lo haya introducido en el mismo instante en que, según su propia teoría, se deshizo en la experiencia lo que él entendía por aureola[2]. Sacrales sin contenido sacral, emanaciones congeladas, las palabras, santo-y-seña de la la jerga de la autenticidad, son productos degenerados de la aureola. Esta va pareja con una falta de compromiso que, en pleno mundo desencantado, la hace disponible o, como se diría en el nuevo alemán paramilitar, lista para entrar en servicio. La permanente amonestación contra la cosificación que representa la jerga, está cosificada. En ésta cae la definición de "efecto" de Richard Wagner, dirigida contra el arte rudo, como resultado sin causa. Donde se acaba el espíritu santo, se habla con lenguas mecánicas. El secreto sugerido e inexistente es, sin embargo, público. El que no lo tiene, basta que hable como

[2] Cfr. Walter BENJAMIN, *Schriften I*, Frankfurt, 1955: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, p. 374.

si lo tuviera y como si los demás careciesen de él. La fórmula expresionista "todo hombre es elegido", que se halla en un drama de Paul Kornfeld, asesinado por los nacionalsocialistas, sirve, tras la eliminación del falso Dostoievski, para la masturbación ideológica de la pequeña burguesía, amenazada y humillada por el desarrollo social. Del hecho de que con aquella evolución avanzase tan poco, tanto real como espiritualmente, deriva su agraciamiento, el de la prístina origenidad. Nietzsche no vivió el tiempo suficiente para asquearse de la jerga de la autenticidad: él constituye en el siglo XX el fenómeno por excelencia del resentimiento alemán. El "no huele bien" de Nietzsche habría llegado completamente a convertirse en su jerga, en vista de las raras fiestas balneatorias de la vida sana: "El domingo comienza ya propiamente el sábado por la tarde. Cuando el menestral pone en orden su taller, cuando el ama de casa ha dejado toda la casa en un estado de brillante limpieza, barriendo incluso la calle delante de su casa, librándola de la suciedad acumulada durante la semana; cuando al final se bañan los niños, y también los adultos, en una limpieza a fondo, eliminan el polvo de la semana, y ya está preparada la nueva vestimenta; cuando todo esto se realiza con pormenores y cachaza campesinos, entonces se apo-

dera del hombre una sensación de descanso, profunda y beatífica"[3].

Sin cesar surgen y se hinchan expresiones y situaciones de una vida cotidiana en general ya inexistente, como si fueran autorizadas y garantizadas por un absoluto que silencia el temor. Mientras los avisados se recelan de apelar a la revelación, organizan, ansiosos de autoridad, la ascensión de la palabra sobre el ámbito de lo fáctico, condicionado e impugnable, pronunciándola, hasta en imprenta, como si la bendición de lo alto hubiera sido compuesta en ella misma de un modo inmediato. Lo más alto que habría que pensar y que repugna al pensamiento, lo estropea la jerga al comportarse como si lo tuviera "siempre ya", diría ella. Lo que la filosofía quisiera, su peculiaridad, por cuya causa le es esencial la representación, exige que todas sus palabras digan más de lo que dicen cada una de ellas. Esto descuartiza la técnica de la jerga. La trascendencia de la verdad por encima de la significación de cada una de las palabras y juicios es adjudicada por ella a las palabras como una propiedad intransferible, mientras que aquel plus sólo se forma en la constelación, es decir, de una manera mediata. El lenguaje filosófico, según su propio ideal, rebasa lo que dice en virtud de

[3] Otto Friedrich BOLLNOW, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart, 1956, p. 205.

lo que dice, en el proceso del pensamiento. Trasciende dialécticamente, al hacerse consciente, y dueño por tanto, de la contradicción entre verdad y pensamiento. La jerga confisca destructivamente semejante trascendencia y la abandona a su propio cencerreo. Eso que las palabras dicen más de lo que dicen se les adjudica como expresión una vez por todas, quebrando la dialéctica: la de la palabra y cosa, lo mismo que la intralingüística entre cada una de las palabras y su relación. Sin juicio, sin reflexión, la palabra ha de dejar su significación debajo de sí. Con ello se trata de fundar la realidad de aquel plus, como una burla de la mística especulación del lenguaje, que la jerga se guarda de recordar, orgullosa sin motivo de su llaneza. En ella desaparece la diferencia entre el plus que el lenguaje anda buscando a tientas y su ser-en-sí. La hipocresía se convierte en *a priori:* el lenguaje cotidiano es hablado *hic et nunc,* como si fuera el sagrado. A éste sólo podría acercársele uno profano a través de la distancia del tono de lo santo, no por imitación. La jerga se ensaña en él de un modo blasfemo. Si reviste de aureola las palabras destinadas a expresar lo empírico, a cambio de eso da una mano tan espesa de conceptos generales e ideas filosóficas, como la del ser, que su sustancia conceptual, la mediación por el sujeto pensante, desaparece bajo la pintura de co-

bertura: entonces atraen como lo más concreto. La trascendencia y la concreción resultan irisadas; la ambigüedad es el medium de una actitud lingüística, cuya filosofía favorita condena a aquélla [4].

Pero lo que no es verdadero se descubre convicto de su propia culpabilidad. Alguien escribió, tras una larga separación, que se hallaba existencialmente asegurado; hace falta cierta reflexión para averiguar que contaba con una suficiente previsión financiera. Un centro previsto para discusiones internacionales, sirvan para lo que sirvan, se llama Casa de los Encuentros; el edificio visible, bien cimentado en la tierra, se convierte en lugar sagrado para los actos que han de ser superiores a meras discusiones porque tienen lugar entre hombres vivos existentes, que en último término también podrían discutir y que, mientras no se maten, difícilmente podrán hacer otra cosa que existir. Lo importante, antes de cualquier otro contenido, debe ser la relación al otro; para ello resulta suficiente a la jerga el desgastado ethos comunitario del movimiento juvenil, silenciándose que no alcanza más allá de

[4] Cfr. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* 3.ª ed., Halle, 1931, pp. 173 ss., & 37.

las narices del que habla ni de la capacidad del "compañero", así llamado recientemente. La jerga domestica al engagement, convirtiéndolo en una firme institución y refuerza además a los oradores más subalternos en el respeto a sí mismo: ellos ya son algo, pues en ellos habla alguien, incluso cuando la jerga es nula. La altisonante recomendación de la jerga de que su idea no debe esforzarse demasiado, pues de lo contrario molestaría a la comunidad, es para ellos además garantía del más alto acrisolamiento. Queda escamoteado el hecho de que el lenguaje mismo niega ya, por medio de su generalidad y objetividad, a aquel hombre integral, al sujeto hablante individual: por de pronto ese lenguaje va a costa del ser-tal de los individuos. Sin embargo, con su proclamación de que habla todo el hombre y no la idea, la jerga simula, como un modo de comunicación "a mano", que estaría vacunada contra una deshumanizada comunicación de masas; esto es precisamente lo que le granjea el acuerdo entusiasta de todos. Quien se afirma tras sus palabras tal como éstas lo simulan, está a cubierto de la sospecha de aquello que en ese mismo instante está haciendo: que habla por otros y para colarles algo. De su coartada se encarga la palabra "mensaje", y de un modo total cuando se le engancha el "auténtico". Con su prestigio pretende otorgar a aquel "por otros"

la elegancia y pureza de un "en-sí". Donde todo es comunicación, ésta es algo mejor que mera comunicación; pues el hombre exaltado al cielo, que no hace mucho inventó la expresión "comando de la ascensión al cielo", es para la jerga lo mismo el fondo del ser que el destinatario del mensaje, sin que se puedan diferenciar ambas cosas. A menudo también va adherido a la palabra mensaje el atributo "válido"; evidentemente, porque la vigorosa experiencia de que esa palabra presume ya no será consumada por aquellos que la favorecen por amor a esa pretensión. Es preciso un amplificador. El "mensaje" desea comunicar que lo dicho procede de lo profundo del sujeto hablante y que está a salvo del anatema de la comprensión superficial. Pero al mismo tiempo se disfraza en el mensaje la confusión comunicativa. Cuando uno habla, eso debe ser ya, gracias a la elevada palabra "mensaje", signo de verdad, como si los hombres no se dejaran prender por lo no verdadero o no pudieran padecer el martirio por un puro disparate. Este dislocamiento condena al mensaje, en cuanto pretende ser tal, sobre todo a la mentira. Debido a su confiabilidad subjetiva, el que escucha debe recibir algo. Pero he ahí un préstamo del mundo mercantil: la exigencia del consumidor de que también lo espiritual debe, contra su propio concepto, regirse por él. Esa advertencia al espíritu

domina en silencio todo el clima de la jerga. La real y vana necesidad de ayuda debe ser satisfecha por el nuevo espíritu, consolando sin intervenir. Los dislates del mensaje son la ideología complementaria del mutismo, al cual el orden obliga a quienes nada pueden sobre él y cuyo llamamiento por eso mismo resulta huero de antemano. Ahora bien, lo que rechaza críticamente ese estado de cosas, fue desvalorizado como "sin valor de mensaje" por alemanes con cargo y rango. No en último término se golpea con el "mensaje" contra el arte nuevo; su rebeldía contra el sentido tradicionalmente comunicable como censurada desde alta atalaya por aquellos cuya consciencia estética no es capaz de comprender. Si al "mensaje" se le añade "válido", entonces se puede pasar de matute, con habilitación metafísica, cualquier cosa en circulación y matasellada. La fórmula ahorra toda reflexión sobre la metafísica por él arrastrada lo mismo que la de lo testificado. El concepto de testimonio aparece en Heidegger nada menos que como constitutivo del "ahí"[5].

La tesis, agazapada tras la jerga, sobre la relación yo-tú como el lugar de la verdad ennegrece su objetividad como cósica y pone a calentar en secreto el irracionalismo. En cuanto tal relación, la comunicación se convierte en aquello supra-

[5] Cfr. HEIDEGGER, *O. c.*, p. 154.

psicológico que ella sólo sería a través del momento de la objetividad del comunicar mismo; al final, pues, la estupidez como fundadora de la metafísica. Desde que Martin Buber desintegró de la cristología de Kierkegaard el concepto de lo existencial y lo arregló hasta convertirlo en una actitud a secas, existe la tendencia dominante a presentar el contenido metafísico como vinculado a la llamada relación yo-tú. Se remite a la inmediatez de la vida, se fija la teología en determinaciones de la inmanencia, que, por su parte y por recuerdo de la teología, quieren ser más, es decir, virtualmente ya como palabras de la jerga. Nada menos que el umbral entre natural y sobrenatural es aquí prestidigitado. Los auténticos más modestos elevan con unción los ojos ante la muerte, pero su comportamiento espiritual, enamorado de lo vital, la escamotea. A la teología se le extrae el aguijón, sin el cual no se puede concebir la salvación. Según su concepto, nada natural pasó por la muerte sin experimentar transformación; ningún "de hombre a hombre" es aquí y ahora la eternidad, y ciertamente ningún "de hombre a Dios", que palmotea a Este en el hombro, por decirlo así. El existencialismo de estilo buberiano deduce de ahí que las relaciones espontáneas entre los hombres no pueden reducirse a polos cósicos, sí su trascendencia en una inversión de la *analogia entis*. Sigue siendo la

filosofía de la vida, de la cual surgió históricamente y a la que rechazó: peraltó la dinámica de lo mortal hasta la parte inmortal. Así, la trascendencia es traída a una cercanía humana. Esto está completamente dentro de la jerga: es el órgano Wurlitzer del espíritu. En él tiene que haber sido compuesto aquel sermón del *Brave new World* de Huxley, hablando en cinta y desbobinable según las necesidades, que, con alta verosimilitud psicosocial, debe hacer entrar en razón, mediante la programada emoción, a las masas rebeldes, caso de que otra vez volvieran a unirse. Así como el órgano Wurlitzer humaniza, con fines publicitarios, el trémolo, en otro tiempo portador musical de la expresión subjetiva, incrustándolo más tarde mecánicamente en el sonido mecánicamente producido; así también la jerga suministra al hombre patrones del ser-hombre, que les ha suprimido el trabajo no libre, cuando de otro modo deberían haber sido realizadas algunas huellas de ello. Heidegger ha establecido la autenticidad frente al "uno" y las "habladurías", sin perder de vista que entre los dos tipos de lo que él denomina existenciales no hay ningún salto perfecto, incluso que se interpretan por su propia dinámica. Pero no ha previsto que lo que él llama autenticidad, una vez hecho palabra, incrementa el mismo anonimato de la sociedad de cambio contra la cual se levanta

Ser y Tiempo. La jerga, que en la fenomenología de las habladurías, de Heidegger, se conquistó un puesto de honor, califica a los adeptos, según su opinión, de no triviales y llenos de alto sentido, del mismo modo que calma la todavía supurante sospecha de desarraigo.

En los grupos profesionales que, según se dice, desarrollan un trabajo mental, pero que al mismo tiempo carecen de independencia o son económicamente débiles, la jerga ha llegado a ser una enfermedad profesional. En tales grupos, a la función social de tipo general se añade una específica. Su formación y su consciencia quedan muy a la zaga de aquel espíritu con el que se han ocupado según la división social del trabajo. Por medio de la jerga quisieran nivelar la distancia, presentarse lo mismo como partícipes de una cultura exquisita —todavía les suena a cosa moderna los géneros invendibles— que en cuanto individuos con sustancia propia: los más cándidos entre ellos dirán incansablemente, con una expresión de la artesanía, de la cual tomó no poco la jerga, que eso es la "nota personal". Los estereotipos de la jerga aseguran una emoción subjetiva. Parecen garantizar que no se hace lo que de hecho se hace, al llevar la jerga en la boca: balar al unísono; se lo ha conquistado uno mismo, como intransferible hombre libre. La fachenda formal de autonomía sustituye a su

contenido, que, bautizado retóricamente como vínculo, es tomado de un modo heterónomo. Lo que en la industria cultural corre a cargo de la pseudo-individualización, eso va a cargo de la jerga en sus detractores. Esta es el síntoma alemán de la progresiva cultura a medias; como inventada para aquellos que se sienten históricamente condenados o, por lo menos, en decadencia, pero que ante los suyos y ante sí mismos se comportan como una élite interior. Su peso no debe subvalorarse porque sea un reducido grupo el que la escribe. La hablan innumerables personas de carne y hueso, desde aquel estudiante que en el examen se explaya sobre el encuentro auténtico hasta el secretario de prensa de un obispo, que pregunta: "¿Cree Vd. que Dios sólo habla a la razón?". Su discurso inmediato lo reciben por un distribuidor. En las conversaciones teológicas del Doctor Faustus, en la bodega de Auerbach en 1945, Thomas Mann, que apenas había tenido ya ocasión de observar los usos de la lengua neoalemana, adivinó, con exacta ironía, la mayor parte; naturalmente, ya antes de 1933 hubo modelos competentes, pero sólo después de la guerra, cuando el lenguaje nacional-socialista se volvió indeseable, es cuando la jerga llegó a ser omnipresente. Desde entonces reina entre lo escrito y lo hablado la más íntima reciprocidad; así, por ejemplo, se puede leer una

jerga impresa que imita inconfundiblemente las voces radiofónicas, las cuales a su vez la tienen de la obra escrita de la autenticidad. La mediatez y la inmediatez se hallan mediadas de un modo horriblemente confuso; al condimentarlas sintéticamente, lo mediado se convierte en el hazmerreír de lo natural. La jerga no conoce ya comunicados primarios y secundarios; ni siquiera partidos. Esta evolución tiene su base real. Lo que Kracauer diagnosticó en 1930 como la cultura de los empleados, la supraestructura institucional y psicológica, que entonces engatusaba a los proletarios de cuello alto, amenazados de ruina inmediata, haciéndoles creer que eran algo especial y manteniéndolos así bajo la férula burguesa, se ha convertido entre tanto, en la coyuntura de tan larga duración, en la universal ideología de una sociedad que no se reconoce como un pueblo acorde de clases medias, lo cual se puede demostrar por su lenguaje uniforme, para quien la jerga de la autenticidad era bienvenida por razones del narcisismo colectivo; y no sólo para aquellos que la hablan, sino para el espíritu objetivo. La jerga proclama confiabilidad para el común mediante una singularización del origen burgués sellada por el común: el tono, caprichoso según está mandado, parece ser el de uno mismo. La ventaja más importante es la del testimonio de buena fama. Independientemente de

lo que se diga, la voz que así vibra firma un contrato social. El temor reverencial ante aquel ente que es es-ahí más de lo que es, derriba toda insubordinación. Se da a entender que lo que acontece es mucho más profundo para que el lenguaje profane lo que se dice por el hecho de decirlo. Las manos limpias desdeñan modificar cualquier cosa en las vigentes relaciones de propiedad y poder. El tono convierte a estas cosas en despreciables, como hace Heidegger con lo meramente óntico. Quien parlotee la jerga, de ése puede uno fiarse; se la lleva en el ojal de la solapa en lugar de las insignias del partido, actualmente de nula reputación. El tono puro rezuma positividad, sin que haya de rebajarse a hablar en pro de lo que tiene demasiados antecedentes; hasta escapa uno a la sospecha de ideología, hace tanto tiempo socializada. Muy satisfecha se aletarga en la jerga la división entre lo disolvente y lo constructivo, con la cual el fascismo hace la amputación del pensamiento crítico. El mérito de una cosa es ya el mero estar-ahí, al amparo del doble sentido de "positivo": existente y dado; y digno de afirmación. Lo positivo y lo negativo son objetivados desde acá de la experiencia viva, como si tuvieran validez antes de cualquier consideración; como si no fuera precisamente el pensamiento quien determina lo que es positivo o negativo; y como si no

fuera la negación misma el camino de tal determinación. La jerga seculariza la disposición alemana a imputar al hombre, sin mediación, una relación positiva hacia la religión como algo positivo, incluso aunque su propia religión se haya desleído y haya sido desenmascarada como no verdadera. La nada disminuida irracionalidad de la sociedad racional anima a elegir la religión como fin en sí mismo, sin atender a su contenido, como mera mentalidad, y, finalmente, como condición de los sujetos, a costa de la religión misma. Basta con ser una persona creyente, sea cual fuere lo que cree. Tal irracionalismo posee la función de un aglutinante. La jerga de la autenticidad la hereda, a la manera infantil de los libros de lecturas latinas, que elogian el amor a la patria en sí mismo, los *viri patriae amantes,* aunque la patria de cada caso oculte las mayores infamias. Sonnemann ha descrito este fenómeno como «el no poderse desprender de una benevolencia que defiende el "orden" *partout* y que incluso "en su interior no tiene todas las cosas en orden": ¿qué cosas? Según la lógica de la proposición, serían sólo accidentales, pero en cambio son muy esenciales; "gases venenosos", "tabúes vejatorios", "insinceridad", "resentimientos", "solapada histeria en todas partes". ¿Qué es lo que queda entonces del buen orden del orden?

Parece que habrá que establecerlo primero» [6]. La benevolencia se identifica con la resolución previa; lo afirmativo, lo salvador, duplica el hechizo del infortunio. La jerga conduce a la positiva actitud vital del burgués de los anuncios matrimoniales; alarga cada vez mayores exigencias los innumerables festejos que hacen al hombre agradable una vida que, de otra forma, resultaría repugnante y a la que no se sienten con fuerzas para enfrentarse. El que la religión se haya resbalado hacia el sujeto, se haya transformado en religiosidad, estriba en lo histórico. Ahora bien, las células religiosas muertas que se mantienen en medio de lo secular, se convierten en veneno. En lugar de entrar sin reservas en lo profano, la vieja energía, de la que, según Nietzsche, todo se alimenta, se conserva sin reflexión y eleva a virtud la limitación, que tiene miedo a la reflexión.

En el elogio de la positividad, todos los que dominan la jerga, de Jaspers, para abajo, están de mutuo acuerdo. Sólo el precavido Heidegger evita las afirmaciones demasiado tajantes por sí mismas y cumple su cupo indirectamente, gracias a un tono de diligente autenticidad. Jaspers,

[6] Ulrich SONNEMANN, *Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen*, Reinbek bei Hamburg, 1963, p. 196.

en cambio, escribe sin remilgos: "En el mundo sólo puede permanecer verídico el que vive de lo positivo, lo cual sólo podrá tener, en todo caso, mediante un compromiso" [7]. Y completa: "Sólo quien se compromete libremente queda inmunizado contra la desesperada revolución contra sí mismo" [8]. Su filosofía existencial ha elegido, desde luego, como patrón protector a Max Weber, que se arroja de bruces sin ninguna ilusión. Sin embargo, tiene que ver con la religión, la que sea, caso de que exista, ya que ella otorga o es la vinculación necesaria, sin preocuparse de su compatibilidad con la idea de una filosofía sin andaderas, que Jaspers se reserva como un privilegio: "Quien permanece fiel a la trascendencia en forma de esta fe, no debería ser atacado jamás mientras no se muestre intolerable; pues en el creyente sólo se puede destruir; él puede tal vez estar abierto al filosofar y arrastrar la gravedad, que también a él le pertenece, de una duda inaceptable para la existencia humana; no obstante, posee la positividad de un ser en forma histórica como punto de partida y como medida, que le llevan a sí mismo de un modo intransferible. Nosotros no hablamos de estas posibilidades" [9].

[7] Karl JASPERS, *Die geistige Situation unserer Zeit*, 1931, 5.ª ed., Berlín, 1947, p. 169.

[8] *O. c.*, p. 169.

[9] *O. c.*, pp. 127 s.

Cuando el pensamiento autónomo aún confiaba en su realización humana, procedió con menos humanidad. Sin embargo, cuanto menos son afectados los filósofos por la filosofía, tanto mayor es la despreocupación por la que dejan salir al gato del encierro, al cual los personajes de postín en seguida inventan normas. Hay frases de O. F. Bollnow que dicen: "De ahí que parezca especialmente importante el que en la poesía, sobre todo en la lírica de los últimos años, comience a dibujarse, después de todas las experiencias del terror, un nuevo sentimiento de la afirmación del ser, una alegre y agradecida aprobación de la propia existencia del hombre, tal como es, y del mundo tal como se le ofrece. Señalemos aquí especialmente a dos de estos poetas: Rilke y Bergengruen. El último volumen de poesía de Bergengruen (Munich, 1950, p. 272) termina con esta confesión: "Lo que vino del dolor fue pasajero. Y mi oído no percibió más que himnos de alabanza." Se trata, pues, de un sentimiento de agradecida afirmación de la existencia. Y Bergengruen no es ciertamente un poeta a quien se pueda acusar de optimismo barato. Pero en este sentimiento de profunda gratitud se codea con Rilke, quien al final del camino puede decir: "Todo respira y agradece. Oh, vosotras, urgencias de la noche, cómo desaparecisteis sin

dejar huella" [10]. El volumen de Bergengruen es sólo unos años posterior a la época en que a los judíos a quienes no se había gaseado suficientemente se les arrojaba vivos al fuego, donde recobraban la conciencia y gritaban. El poeta, a quien ciertamente no se podría acusar de optimismo barato, y el pedagogo, que le interpreta, no percibieron sino himnos de alabanza. Nosotros denominamos esa íntima constitución del hombre en una primera determinación, como el ánimo confiado; y se nos plantea la tarea de estudiar en cuanto a sus posibilidades la esencia de esa constitución anímica" [11]. Para esa tarea, que, a la vista del horror ni siquiera por su comicidad aplaca, ha encontrado Bollnow el mejor de los nombres: confianza en el ser [12]; la sintonía con la confianza en lo alemán es seguramente casual. Una vez obtenida, ya no hay freno alguno hasta la "relación positiva con el mundo y la vida" [13] y hasta el "trabajo constructivo para la superación del existencialismo" [14]. Una vez eliminado el tingado existencial, queda la recomendación de los usos religiosos desligados del contenido religioso; no se comprende, sino que se defiende

[10] Otto Friedrich BOLLNOW, *o. c.*, pp. 26 s.
[11] *O. c.*, p. 51.
[12] *O. c.*, p. 57.
[13] *O. c.*, p. 61.
[14] *O. c.*, p. 61.

con ayuda de la jerga, el que las formas culturales, como objetos etnológicos, sobrevivan a su misterio en forma de envoltura vacía. Resulta ignominioso no sólo para el pensamiento, sino también para la religión que anunció a los hombres la felicidad eterna, mientras la autenticidad designada se conforma con un, "en último término, mundo sano" [15]: "Distinguimos esas dos formas, a fin de disponer en adelante de una denominación práctica: la esperanza determinada por el contenido y la no determinada por él, o más brevemente: la esperanza relativa y la absoluta" [16]. Esta mezquina sutileza conceptual se afana por la procura existencial. Según que un simpatizante, a quien poco le importa a qué causa en cada momento se adhiere y que además presume de su capacidad de entusiasmo por ella, se clasifique como *low brow, middle brow* o *high brow,* podrá imaginarse bajo "salvación" la del alma, o bien la vida verdadera, o los enclaves sociales aún no invadidos por el industrialismo, o sencillamente las zonas donde no se ha oído hablar de Nietzsche ni de la Ilustración, o quizá los ambientes morales donde las chicas conservan su guirnalda hasta el matrimonio. Naturalmente, contra la divisa del recogimiento no habrá que

[15] *O. c.,* p. 63.
[16] *O. c.,* p. 100.

blandir la igualmente gastada de la vida peligrosa; quién va a querer vivir con miedo en el mundo del terror. Pero el recogimiento como existencial se convierte, desde lo añorado y denegado, en algo presente *hic et nunc,* independientemente de lo que evita. Esto deja un vestigio en la palabra profanada: la reminiscencia de lo cercado y acotado va encadenada a aquel momento de estúpida particularidad que desde sí misma renueva la desgracia. Sólo será patria si se desprende de tal particularidad y se suprime a sí misma, haciéndose universal. Si la situación de recogimiento se conforma caseramente consigo misma, entonces introduce el fresco veraniego para toda la vida. Al igual que el paisaje se vuelve feo que el admirador que lo perturba con las palabras "¡qué hermoso!" así ocurre también con los usos, costumbres e instituciones, que se desfiguran cuando subrayan la propia ingenuidad, en lugar de modificarla. La información de Kogon de que las peores crueldades de los campos de concentración fueron cometidas por jóvenes campesinos, condena cualquier palabra sobre el recogimiento; las condiciones rurales, su modelo, empujaron a sus desheredados hasta la barbarie. En general, la lógica de la jerga pasa de matute como positividad lo limitado y, en último término, situaciones de escasez material, y postula su eternización en el momento

en el que, según el estado de las fuerzas humanas, tales limitaciones ya no deberían ser reales. El espíritu que las hace causa suya se acomoda a lacayo del mal.

En los grados más altos de la jerarquía de la autenticidad se ofrecen, desde luego, también ciertas negatividades. Heidegger llega incluso a confiscar el mal visto concepto de "destrucción", junto con las negruras del miedo, la preocupación y la muerte. Jaspers proclama a veces lo contrario del recogimiento de Bollnow: "Hoy día, la filosofía es la única posibilidad para el que es consciente de su falta de recogimiento [17]. Pero luego lo positivo, como si fuera un dominguillo, no se deja fácilmente abatir. La peligrosidad, el riesgo, la puesta en juego y todo el correspondiente horror no valen gran cosa todavía; ya uno de los auténticos originarios hablaba en su tiempo de que en lo más íntimo de Dostoievski brilla otra vez la luz de la salvación, y tuvo que oír replicarse que entonces el infierno es semejante a un corto túnel ferroviario. Los auténticos distinguidos lo dicen a regañadientes, lo mismo que el señor cura; prefieren cosechar en tierra quemada. No son menos cautos que la psicología social, la cual observó que los juicios negativos, sea cual fuere su contenido, tienen más probabilidades de ser afirmados que los positivos [18]. El nihilismo se convierte en farsa, en puro método, como ocurrió ya antaño con la duda cartesiana. La pregunta, ese dispositivo favorito de la jerga, deberá sonar tanto más radical cuanto más lealmente se oriente al tipo de una respuesta que puede permitirse todo, menos ser radical. He aquí un ejemplo típico de Jaspers: "La filosofía existencial estaría perdida en cuanto creyera saber otra vez qué es el hombre. Daría otra vez los planos para investigar los tipos de la vida humana y animal, se convertiría de nuevo en antropología, psicología, sociología. Su sentido sólo es posible si continúa sin fondo en su objeto. Ella suscita lo que no sabe; ilumina y mueve, pero no fija. Para el hombre que se halla en camino, ella constituye la expresión gracias a la cual él se mantiene en su dirección; el medio de guardarle sus altos momentos para la realización mediante su vida" [19]. "La iluminación de la existencia, al carecer de objeto, no conduce a ningún resultado" [20]. Exacto. El son de la preocupación cambia de tono de un modo amenazador: ninguna respuesta es suficientemente seria; todas, cualquiera

---

[17] JASPERS, *O. c.*, p. 128.

[18] Cfr. *Gruppen experiment, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, t. 2, Frankfurt, 1955, pp. 482 ss.

[19] JASPERS, *O. c.*, p. 146.

[20] *O. c.*, p. 147.

que sea su contenido, serían desechadas como objetivación. Pero el efecto de la feroz inexorabilidad es amistoso; el que es sincero no se inmoviliza en parte alguna: el mundo es demasiado dinámico. El viejo motivo protestante de la fe absurda fundada en el sujeto, tal como va de Lessing a Kierkegaard, convertido en "pathos" de la existencia contra cualquier resultado cristalizado fuera del sujeto, se alía estratégicamente con la crítica a la ciencia positiva, en la cual, según la tesis de Kierkegaard, el sujeto ha desaparecido. La pregunta radical se convierte a sí misma en sustancial a costa de cualquier pregunta; hazaña sin riesgo. Sólo queda una diferencia de erudición y nivel de ingresos que decide si se presenta uno con recogimiento o de momento sin él; tampoco a los sin recogimiento puede sucederles nada mientras sigan al unísono con el coro. Esto hace posible pasajes como éste de las "Tres tesis fundamentales sobre la televisión", de Heinz Schwitzke: "Muy de otro modo en el sermón. Aquí se manifestó un predicador, desde sí mismo, en forma existencial, durante más de diez minutos en un sólo primer plano sin cambios, y debido a la alta fuerza humana de convicción que irradiaba, no sólo resultaba completamente fidedigna su palabra, atestiguada por la presencia icónica, sino que incluso se olvidaba del todo el aparato mediador, llegando a formarse

ante el televisor, entre los casuales espectadores, una especie de comunidad semejante a la del templo, que se confrontaba de un modo inmediato con el orador y, a través de él se sentía unido con el objeto de su sermón, la palabra de Dios. No existe otra interpretación de este sorprendente fenómeno que ésta: que depende sobre todo del hombre que habla, del hombre que es suficientemente valiente e importante para ponerse en la brecha con toda su sustancia y existencia y servir únicamente a la causa de la que él es testigo y a los oyentes, con los cuales se sabe unido[21]. Esto es un *commercial* radiofónico de la autenticidad. La "palabra" del cura —como si la suya y la de Dios fueran sin más la misma— no es de ningún modo "atestiguada por su presencia icónica", sino que a lo sumo es la credibilidad de sus afirmaciones la que es reforzada por sus modales inspiradores de confianza. Si con los modales del cura se olvida el aparato mediador, entonces la jerga de la autenticidad, que se alegra de ello, se profesa partidaria del "como si": mediante la escenificación se simula el *hic et nunc* de una acción cultural, el cual queda eliminado en la televisión debido a su omnipresen-

[21] Heinz SCHWITZKE, "Drei Grundthesen zun Fernsehen", en: *Rundfunk und Fersehen*, fasc. 2, 1953, Hamburgo, pp. 11 ss.

cia. Ahora bien, bajo el modo existencial en que el cura, "en un primer plano sin cambios", se confiesa desde el interior de sí mismo, no puede entenderse más que la naturalidad con que el cura, a quien no queda otro remedio, es proyectado como persona empírica en la pantalla, resultando tal vez simpático a algunos. El que haya formado una comunidad, eso escapa a toda comprobación. Del ambiente del riesgo se ha importado la expresión de que él tenía que ponerse a sí mismo en la brecha con toda su sustancia y existencia. Sin embargo, al predicador que en la televisión declame por qué la iglesia le resulta estrecha, no le amenaza nada: ni réplica de fuera, ni emergencia interior. Si él mismo, acorralado entre faros y micrófonos, tuviera que padecer los momentos de la impugnación, en tal caso la jerga tendría listas alabanzas suplementarias a su existencialidad. El usufructo de lo negativo es transferido, como de un plumazo, a lo positivo: la negatividad positiva para calentar los corazones. Las palabras negras y las blancas recién lavadas del domingo de Bollnow son numinosas, tan cerca del júbilo como la trompeta del terror. La jerga utiliza, como en la palabra "positivo", el doble sentido de "metafísica", según que en cada momento se prefiera la nada o el ser. Metafísico designa por una parte la ocupación con temas metafísicos, aunque se discuta su contenido me-

tafísico; y por otra, la doctrina afirmativa del supramundo según el modelo platónico. En tales fluctuaciones ha descendido a ser medio de formación la necesidad metafísica, aquel estado del espíritu que se anunciaba tempranamente en el tratado de Novalis sobre "la cristiandad o Europa" y que el joven Lukács denomina la intemperie transcendental. La liberación teológica de lo numinoso de su anquilosado dogma fue desde Kierkegaard también, involuntariamente, una parte de su secularización. La insaciable limpieza de lo divino de todo mito, la cual prefiere vibrar en el empaque de las preguntas estremecidas, se lo traspasa, en una mística herejía, a quien de algún modo es ya propicio a ello. Como el contenido sólo ha de estribar en la relación y su otro polo, en cuanto el "absolutamente diverso", se escapa a toda determinación y lleva el estigma de la objetivación, entonces renace súbitamente la teología liberal. La desmitologización consumada lleva la transcendencia totalmente hacia la abstracción, es decir, al concepto. Contra la voluntad de los oscurantistas triunfa en su predio la ilustración, a la que acusan y denuncian. En el mismo movimiento del espíritu, sin embargo, la fuerza del sujeto, encubierta a sí misma y afirmándose a la vez, conjura de nuevo el mito en toda teología dialéctica: su punto supremo, en

cuanto absolutamente diverso es ciego. A la fuerza se celebran las vinculaciones, en lugar de arrojarse a la especulación, única que podría justificar las vinculaciones ante los interrogadores radicales. Es tímida su relación con la especulación. Se la necesita porque se quiere ser profundo y se la teme por intelectual. Se preferiría reservársela a los gurus. Los otros confiesan aún la infinitud, a fin de dar relieve a las salvaciones ofrecidas, que han de salir bien en peligros extremos, aunque imaginarios, pero dan en un pensamiento sin fondo en cuanto aquel se niega, con su comportamiento, a apoyar de antemano las vinculaciones, que son tan inevitables a la autenticidad como a una película el *happy end*. Si no es así, entonces ni siquiera el existencialismo tiene nada que hacer con los auténticos existenciales: "Sólo ante ese fondo se destaca toda la magnitud de la ética existencialista. Ella realiza una vez más, en el terreno del moderno relativismo histórico, una actitud moral decisiva. Pero con ello se crea también el peligro expresado en la posibilidad del espíritu aventurero existencial. Completamente incondicional en el contenido y sin la firmeza basada en la fidelidad, el aventurero goza el riesgo de su aventura como último estímulo sublime. Precisamente en la incondicionalidad de la puesta a riesgo de cada momento se halla el existencialista especialmente a merced de la tentación de inestabilidad e infidelidad" [22].

Todas estas palabras toman, del lenguaje al que han sido robadas, el aroma de lo viviente y ametafórico, pero en la jerga son tácitamente espiritualizadas. Así escapan a aquellos peligros de los que fanfarronean. Cuanto más a sabiendas santifique la jerga su cotidianidad, como si fuera una burla del postulado de Kierkegaard de unir lo sublime y lo pedestre, tanto más turbiamente mezclará lo literal y lo figurado: "A esa fundamental importancia que tiene la vivienda para toda la existencia humana apunta entonces la observación final de Heidegger, con la cual conecta con la «crisis de la vivienda» como una de las mayores dificultades de nuestra época: «La auténtica emergencia de la vivienda», dice él aquí, «no consiste primariamente en la falta de viviendas», si bien tampoco esa escasez deba tomarse a la ligera; pero tras ella se oculta otra emergencia más profunda: que el hombre ha perdido su auténtica esencia y de ahí que no pueda lograr la calma. «La auténtica emergencia de la vivienda estriba en que los mortales... tienen primero que aprender a morar.» Ahora bien, aprender a morar significa: comprender la necesidad de que el hombre, a la vista de algo

[22] BOLLNOW, *O. c.*, pp. 37 s.

que le amenaza, se cree un espacio protector y se recoja en él con ánimo confiado. Pero, a la inversa, la posibilidad de ese recogerse va luego unida, de un modo amenazador, con la posibilidad de procurarse una vivienda" [23]. El ser del salvífico espacio del recogimiento es deducido sencillamente de la necesidad de que el hombre se "cree" un tal espacio. La distracción lingüística en el mecanismo sin resistencias de la jerga desenmascara el ontológico ser-recogido, a modo de confesión forzada, como mero postulado. Pero lo que se insinúa en ese juego con la crisis de la vivienda es más serio que la pose de una seriedad existencial: el temor del paro laboral, que acecha, incluso en períodos de gloriosa ocupación total, a todos los súbditos de los países altamente capitalistas, que es rechazado por la administración y que por eso ha sido clavado en el firmamento platónico. Como todo el mundo sabe que, según el nivel técnico, sería innecesario mientras se produzca por la producción en sí, todo el mundo considera su profesión como una encubierta subvención contra el paro, un arbitrario y revocable derivado del producto social total en favor del mantenimiento de las condiciones reinantes [24]. A quien no se

[23] *O. c.*, p. 170.

[24] Cfr. Theodor W. ADORNO, *Eingriffe. Neun Kritische Modelle*, Frankfurt, 1963, p. 137.

haya extendido una tarjeta de vida, se le puede en principio expulsar mañana; podría continuar la migración de pueblos que ya una vez los dictadores impulsaron hasta Auschwitz. La angustia, que tan solícitamente se delimita del miedo intramundano y empírico, no necesita ni con mucho ser un existencial. En cuanto angustia histórica reacciona al hecho de que los que van uncidos a la sociedad socializada, pero llena de contradicciones hasta lo más íntimo, se sienten incesantemente amenazados por ella, que les sostiene, sin que puedan concretar en detalles la amenaza del todo. En el nuevo recogimiento, en cambio, triunfa con arrogancia el descalificado, que sabe muy bien lo que puede permitirse. Por una parte, no tiene nada que perder; por otra, el mundo administrado respeta todavía la estructura de compromiso de la sociedad burguesa en cuanto que se arredra, por propio interés, ante el caso extremo, es decir, la liquidación de sus miembros, y dispone entre tanto, en los grandes planes de la economía, de medios para un aplazamiento. De este modo convergen la asistencia existencial de Jaspers y la asistencia social, la gracia administrada. En el fondo social de la nueva interpretación, en sentido positivo, de la negatividad consumada, realizada por la jerga, hay que recelar de la confianza chantajista de la conciencia angustiada. Incluso el sufrimiento a

bajo precio, automatizado hace mucho tiempo hasta convertirse en mera fórmula, con la pérdida de sentido, no es sencillamente aquel vacío producido por el movimiento general de la Ilustración, tal como lo describían los oscurantistas más exigentes. Del *taedium vitae* se habla ya en períodos en que no se combate a la religión estatal; a los padres de la iglesia les es tan familiar como a aquellos que traspasan a la jerga el juicio de Nietzsche sobre el nihilismo moderno y se creen que con eso han superado por igual a Nietzsche y un nihilismo cuyo concepto nietzschiano han puesto patas arriba. El sentimiento del absurdo reacciona socialmente a la extensa eliminación del trabajo bajo una continua falta de libertad social. El tiempo libre de los individuos les retiene la libertad que esperan en secreto y les encadena al siempre-lo-mismo, al aparato de producción, incluso allí donde éste les licencia. Con esto tienen que comparar la posibilidad manifiesta y se volverán tanto más desconcertados cuanto la cerrada fachada de la conciencia, imitación de la de la sociedad, menos paso dé a la idea de una posible libertad. Al mismo tiempo, en el sentimiento del absurdo es elaborada por la conciencia la figura tardoburguesa de la emergencia real, la permanente amenaza de la catástrofe. Se da un viraje ante lo que se teme, como si fuera congénito y debilita lo que en la ame-

naza ya no puede humanamente imputársele. El que el sentido, sea cual fuere, parezca en todas partes impotente contra el infortunio; el que de éste no pueda obtenerse ningún sentido y el que su afirmación probablemente incluso lo fomenta, todo esto es registrado como falta de contenido metafísico, y sobre todo de vinculación socio-religiosa. La mendacidad del desplazamiento mediante una especie de crítica cultural, en la cual concuerda regularmente el fruncido "pathos" de los auténticos, se revela en que cualquier pasado, que, según los gustos, va desde el romanticismo burgués hasta los pelasgos, figura como época con presencia de sentido, según la tendencia a retrasar el reloj también en lo político y en lo social y a terminar, mediante medidas administrativas de las cliques más poderosas con la dinámica inherente a una sociedad que parece aún demasiado abierta. Como su actual configuración no tiene nada bueno que esperar de tal dinámica, esa sociedad se obceca convulsivamente contra una cura que se le ofrece y que para ella es el mismo mal que teme. Esto se agudiza en Heidegger; muy cauto, combina el llamamiento de una sinceridad insobornable y nada romántica con la proclamación de algo salvador, que luego no se puede interpretar más que como aquella sinceridad misma. El héroe de *Mahagonny* estaba de acuerdo con el lamento sobre el mundo,

en el cual no hay nada donde poder agarrarse; a esto sigue en Heidegger, lo mismo que en el Brecht de las piezas didácticas, la proclamación de un orden coactivo como salvación. La falta de asidero es reflejo de su contrario, la no libertad; sólo por haberle fallado a la humanidad la autodeterminación, fue tanteando en busca de determinación por medio de otra cosa, eximida seguramente del movimiento dialéctico. El estado antropológico del llamado vacío humano, que los auténticos, como si fuera también una lóbrega invariante del mundo desencantado, suelen llenar de pintarrajos por amor al contraste, sería modificable para colmar el anhelo de algo saciante, siempre que no se siguiera fallando; naturalmente, no con la inyección de un sentido espiritual o su sustitución por meras palabras. La constitución social doma a los hombres esencialmente para su propia reproducción, y la coacción para ello se prolonga en su psicología, en cuanto se desvanece exteriormente. Gracias a la autoconservación, inflada hasta convertirse en totalidad, vuelve a ser uno su propio fin, lo que ya se era de todos modos. Tal vez con este contrasentido se disipara también la apariencia de absurdo, la tan celosamente asegurada nulidad del sujeto, sombra del estado en que cada uno es literalmente su propio prójimo. Si jamás se concibió un pensamiento metafísico que no fuera una cons-

telación de elementos del mundo de la experiencia, las experiencias que sostienen la metafísica sólo son rebajadas por un tipo de pensamiento que las sublima a sufrimiento metafísico y las escinde del sufrimiento real que las causó. Contra la conciencia de esto va dirigido todo el odio de la jerga. Aquí no se distingue entre Marx y la superstición racista: "... Marxismo, psicoanálisis y teoría de las razas son hoy los más difundidos enmascaramientos del hombre. Lo directamente brutal en el odio y en la alabanza, tal como ha llegado a la dominación con la existencia humana, tiene ahí su expresión: en el marxismo, el modo cómo la masa quiere comunidad; en el psicoanálisis, cómo sólo busca la pura satisfacción existencial; en la teoría de las razas, cómo desearía ser mejor que los otros... Sin sociología no se puede hacer política. Sin psicología, nadie dominará la confusión en el trato consigo mismo y con los demás. Sin antropología, se perdería la conciencia de las oscuras razones de aquello en lo que somos dados a nosotros mismos... Ninguna sociología podrá decirme qué es lo que quiero como destino; ninguna psicología me aclarará qué soy; el propio ser del hombre no se puede criar como raza. Por doquier hay un límite de lo que se puede planificar y hacer. El marxismo, el psicoanálisis y la teoría de las razas poseen, en efecto, cualidades peculiarmente des-

tructivas. Así como el marxismo cree desenmascarar toda existencia espiritual como superestructura, el psicoanálisis por su parte, cree hacerlo como sublimación de instintos reprimidos; lo que después se sigue llamando cultura, está construido como una neurosis compulsiva. La teoría de las razas trae consigo una concepción de la historia que resulta desconsoladora; con la selección negativa de los mejores pronto se logrará la ruina del auténtico ser hombre; o forma parte de la esencia del hombre el que él, durante este proceso, crea en la mezcla de razas las máximas posibilidades para dejar, una vez terminada la mezcla en unos pocos siglos, a la existencia mediana y sin tuétano de sus restos encaminarse al infinito. Las tres direcciones son aptas para destruir lo que parece tener valor para los hombres. Son sobre todo la ruina de todo absoluto, ya que se constituyen en saber del falso absoluto, que considera todo lo demás como condicionado. No es sólo la divinidad la que debe caer, sino también cualquier figura de fe filosófica. Lo supremo y lo ínfimo reciben la misma etiqueta terminológica, a fin de avanzar ordenadamente hacia la nada"[25]. Al principio se admite con aire de desprecio la utilidad práctica de las disciplinas ilustradoras, para que luego la indignación ante el

[25] JASPERS, *O. c.*, pp. 142 s.

afán destructivo evite con mayor eficacia la reflexión sobre el contenido de verdad de la crítica. Una celosa tristeza sobre el olvido del ser como lo más esencial disimula que lo que se preferiría olvidar es el ente. Ya en *El verde Enrique* se da sobre esto una información llena de presentimientos: "Existe un proverbio que dice que hay que saber no sólo derribar, sino también construir, y esta frase es empleada a todas horas por gente campechana y superficial siempre que se ven incómodamente enfrentados a una actividad de control. Este dicho cuadra allí donde hay un acuerdo superficial o se niega por mala inclinación; fuera de eso es ininteligible. Pues no siempre se derriba para volver a construir; al contrario, se derriba con diligencia para ganar un espacio libre para la luz y el aire, los cuales concurren por sí mismos a cualquier parte donde se haya eliminado un objeto obstaculizador. Si se mira a las cosas cara a cara y se las trata con sinceridad, entonces nada es negativo, sino que todo es positivo, por usar esta expresión de pan de especias"[26]. Para los viejos luchadores era más cómodo: no tenían más que inculcar a los

[26] Gottfried KELLER, *Der grüne Heinrich*, IV/2, citado en: Friedrich POLLOCK, "Sombarts «Widerlegung» des Marxismus", en: *Beihefte zum Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, ed. por Carl Grünberg, fasc. 3, Leipzig, 1926, p. 63.

escépticos, sin pan de especias, el sentido con la estaca de destino y hombre nórdico. Pero ellos ya tenían a su disposición la jerga: "La extrema intensificación de todas las actividades, que caracteriza a nuestra época, y la tensión de todas las fuerzas creadoras, sobre todo el gran acontecer político como tal, han puesto este fenómeno en toda su autenticidad y en su patente origenidad prístina ante los ojos de la filosofía, y ésta lo ha tomado como un hecho de la mayor relevancia filosófica, para dejarse guiar por su contenido y su problemática hacia una total y pura comprensión del hombre y del mundo... La existencia humana no es absurda: ésta es la explicación categórica con la cual esta existencia se opone a la misma filosofía de la vida para afirmarse frente a ella y contra ella... Decir sí al destino, y, sin embargo, negarlo, sufrirlo, y, sin embargo, dominarlo, es decir, mirarlo a la cara y enfrentarse a él: ésa es la actitud del verdadero carácter humano. Esa actitud corresponde a la imagen ideal del hombre, tal como ésta, sencillamente válida y libre de toda "vinculación temporal", representa nada menos que la esencia del hombre, y esa actitud determina al mismo tiempo, y en íntima unión con esto, el auténtico y profundo sentido del destino, aquel sentido que nada tiene que ver con fatalismo y para el cual precisamente el hombre alemán se

halla abierto; este sentido adquiere un contenido religioso para el hombre de sangre nórdica y fundamenta lo que para él significa vinculación al destino y fe en el destino" [27].

El lenguaje utiliza la palabra "sentido" lo mismo para el inocente objeto gnoseológico intencional de Husserl que para expresar que algo está justificado por estar lleno de sentido, como se habla del sentido de la historia. El que lo fáctico particular tenga sentido en la medida en que lo tenga la totalidad, donde aparece ante todo el sistema de la sociedad y el que los hechos aislados sean siempre más de lo que inmediatamente son, sigue siendo verdad, incluso cuando tal sentido sea un desvarío. La pregunta por el sentido en cuanto lo que algo propiamente es y lo que en ello se oculta, desplaza la pregunta por el derecho de aquel algo de un modo callado y, por eso mismo, rápido; el análisis de la significación se convierte para la pregunta en norma no sólo para los signos sino para lo significado. El sistema de signos que es el lenguaje, que con su pura existencia transfiere todo de antemano a algo ya preparado por la sociedad, defiende a ésta según su propia figura, antes de cualquier contenido. Contra esto se alza la reflexión; la jerga, sin embargo,

[27] Tomado de: Wilhelm GREBE, *Der deutsche Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns,* Berlín, 1937.

sigue la corriente y preferiría reforzarla, a una con la involución de la consciencia. El positivismo ha registrado muchas veces lógicamente en sus corrientes semánticas la ruptura histórica entre el lenguaje y lo expresado. Las formas lingüísticas, en cuanto objetivadas y sólo mediante la objetivación llegan a ser formas, sobrevivieron a aquello que perseguían, junto con su contexto. El hecho totalmente desmitologizado escapa al lenguaje; ya con el mero opinar se convierte en otro, medido con el ídolo de su pura facticidad. El que sin lenguaje no haya hechos sigue siendo el aguijón en la carne y a la vez el tema del positivismo, tal como ese tema revela el rebelde místico resto del lenguaje en cuanto tal. Con razón es la matemática el arquetipo del pensamiento positivista: incluso como sistema mudo de signos. Viceversa, lo arcaico del lenguaje sólo será fructífero allí donde ambos se mezclen críticamente; y será un fantasma mortal allí donde el lenguaje, desde sí mismo, lo confirme y refuerce. La jerga comparte con el positivismo la cruda imagen del arcaísmo del lenguaje; ninguno de los dos se preocupa del momento dialéctico de que el lenguaje, como otro diverso, se escapa a sus mágicos orígenes, imbricado en una progresiva desmitologización. El desatender esto permite la utilización social del anacronismo lingüístico. La jerga magnifica de un modo simple

la antigüedad del lenguaje, que los positivistas quisieran exterminar, con toda expresión, de un modo igualmente simple. La inadecuación del lenguaje a la sociedad racionalizada no obliga a los auténticos a estimularlo con mayor rigor hacia lo que ya debe llegar, sino a su explotación. No dejan de advertir que no se puede hablar absolutamente más que arcaizando; pero lo que los positivistas lamentan como atraso, ellos lo eternizan como una bendición. Para ellos, el bloque forma el lenguaje antes de la expresión de la experiencia ilimitadamente actual, constituye un altar. Si no se deja romper, entonces presenta la omnipotencia y la indisolubilidad de lo que en el lenguaje se ha ido depositando. Pero el arcaísmo se venga en la jerga, cuya codicia de aquel hiere la distancia. Es objetivado por segunda vez y en él se repite lo que de todos modos ocurre históricamente a las lenguas. La aureola en que las palabras son envueltas como naranjas en papel de seda, la toma la mitología lingüística por su cuenta, como si no hubiera entera confianza en su fuerza de irradiación; tratadas con colorantes, las palabras deberán hablar por sí mismas, sin relación a lo pensado, la cual ellas tienen que modificar y, por consiguiente, también siempre desmitologizar. La mitología lingüística y la cosificación se mezclan con aquello que hace al lenguaje antimitológico y racional. La jerga re-

sulta practicable en toda la escala, desde el sermón hasta el reclamo publicitario. En el médium del concepto se asemeja sorprendentemente a sus costumbres. Las palabras de la jerga y otras como *Jägermeister, Alte Klosterfrau, Schänke* forman una misma serie. Se explota la promesa de felicidad de lo que hubo de hundirse; se sacó la sangre de lo único que posteriormente brilla como algo concreto a causa de su propia decadencia. Las palabras rígidamente clavadas y recubiertas de una luminiscente capa aisladora recuerdan, al menos por su funcionamiento, las fichas de juego positivistas; apropiadas para cualquier relación causal, indiferentes al "pathos" de la unicidad, que se arrogan y que a su vez procede del mercado, para el cual lo raro es un valor de canje.

Con la aseveración de sentido a cualquier precio, la vieja pasión antisofística va goteando hacia la llamada sociedad de masas. Desde la victoria de Platón y Aristóteles sobre la izquierda socrática es esa pasión la que domina la tradición oficial de la filosofía; lo que no le gustaba, fue apartado hacia impotentes corrientes subterráneas. Sólo el nuevo positivismo, mediante su alianza con la ciencia, ha dado decoro a los motivos sofísticos. La jerga se revuelve en contra. Sin mirar trasmite el juicio de la tradición. La ignominia de los sofistas combinados por Platón consistió en que no luchaban contra la mentira para transformar la

sociedad esclavista, sino que hacían sospechosa a la verdad para aprestar el pensamiento en favor de lo establecido. Su tipo de destrucción era ya de la estirpe del total concepto de ideología. Platón pudo caricaturizar a los sofistas del *Gorgias* como clowns, porque el pensamiento, una vez desentendido del conocimiento de las cosas y finalmente de la constitución del objeto, rebaja a pura farsa, fantasma de la mímesis combatida por toda ilustración, el momento del juego, que le es esencial [28]. La antisofística, sin embargo, abusa de la visión de tales malformaciones del pensamiento desbridado para, mediante el pensamiento, denigrar al pensamiento, tal como Nietzsche echaba en cara a Kant, quien ya hablaba de "sutilizar" *vernünfteln* en el mismo tono en que más tarde Hegel hablará, desde un cargo oficial, del "razonar". En la antisofística a la moda confluyen turbiamente la necesaria crítica a la escindida razón instrumental y la oscura defensa de las instituciones. La jerga, producto de desecho de la modernidad, a la cual desafía, trata de ponerse a sí misma y a las instituciones literalmente destructoras a salvo de la sospecha de lo destructivo, achacando a otros grupos, generalmente anticonservadores, como intelectualidad pecadora lo que es connatural a su propio principio de reflexión

[28] Cfr. Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, pp. 20 ss.

no ingenua. La jerga aprovecha demagógicamente el doble carácter de la antisofística. Como sea de falsa una consciencia, que, según la expresión de Hegel, sin estar en la cosa, se coloca por encima de ésta y la despacha olímpicamente, así será ideológica la crítica en el momento en que con suficiencia da a entender que el pensamiento debe tener un piso firme. Aquello que la dialéctica hegeliana rebasó, es decir, el dogma de que el pensamiento necesita, para ser verdadero, de algo absolutamente primero, libre de dudas, se convierte en la jerga tanto más terrorista cuanto más despóticamente sitúa su primero fuera de la trama del pensamiento. La antisofística en el estadio final de mitología preparada es un pensamiento origenista osificado. La recaída de la resurrecta metafísica detrás de la dialéctica la contabiliza la jerga como el camino hacia las madres. "Cuando todo se ha largado, queda la raíz desnuda. La raíz, es decir, el origen del que procedemos y al cual hemos olvidado entre la enredadera de opiniones, costumbres y esquemas de concepciones" [29]. Más tarde aún, en *Razón y existencia:* "Sólo así se podría realizar la verdadera fortaleza del hombre. El poder del absoluto en él, comprobado en cada posibilidad de la lucha y de la pre-

[29] JASPERS, *Der philosophische Glaube*, Munich, 1948, p. 125.

gunta, no necesitó ya la sugestión, el odio, el placer de la crueldad, para ser activo; ni tampoco la ebriedad de las grandes palabras y de los dogmas incomprendidos para creer en sí, y de este modo es como llegaría a ser auténticamente riguroso, duro y sobrio. Sólo por este camino pueden desaparecer las autoilusiones, sin que sea aniquilado el hombre mismo con la destrucción de las mentiras de su vida. Sólo así se revelaría sin velos el auténtico fondo desde las profundidades" [30].

Con la sofística, a lo que calumnian y cuya arbitrariedad arrastran sus propios proyectos, en lugar de mostrarse a su altura, se avienen los auténticos en su tesis favorita de que sólo depende del hombre, el principio del homo-mensura, puesto a calentar con inesperada unción. Ahora bien el modelo social de su escogido espantapájaros es, como antaño, la libertad urbana de movimientos, que otrora ayudó a la emancipación del pensamiento. Sólo que en la sociedad burguesa totalmente racionalizada, la movilidad de la persona y del espíritu es menos lo que amenaza a los grupos establecidos de antiguo, que de todos modos apenas existen ya en los países muy industrializados, que lo que provoca la continua irracionalidad del sistema, el cual con gusto amputa lo que, por ejemplo, todavía sigue vegetando de

[30] JASPERS, *Vernunft und Existenz*, Munich, 1960, p. 985.

los comportamientos adquiridos bajo el liberalismo. De ahí que la jerga tenga que defender como imperdibles formas sociales que son incompatibles con el actual nivel de las fuerzas de producción. Si la jerga quisiera subir sin cumplidos a las barricadas en favor de lo establecido mismo, la sociedad de cambio se comprometería no sólo por algo denostado por sus creyentes, sino posiblemente incluso por la racionalidad, que la jerga lo mismo promete que decepciona y por la cual podría ser abolida. La figura burguesa de racionalidad necesita de los más irracionales ingredientes, a fin de mantenerse como lo que es, incesante injusticia mediante el derecho. Semejante irracionalidad en medio de lo racional es el clima de trabajo de la autenticidad. Esta puede apoyarse en que durante largas épocas la movilidad tanto literal como figurada, pieza principal de la igualdad burguesa, siempre fue injusta con los que no seguían del todo el paso. Estos experimentaron el progreso de la sociedad como un veredicto: el endosado recuerdo de su sufrimiento a consecuencia de ello lleva a la autenticidad y a su jerga a la efervescencia. Sus burbujas hacen desaparecer el verdadero objeto del sufrimiento: la constitución social determinada. Pues las elegidas víctimas de la pasión contra la movilidad están ya condenadas desde que la esfera de la circulación se fundió con la de la producción. Sólo por

esto tiene tanto éxito el esfuerzo de la jerga por convertir el rencor del sedentario y mudo en algo así como un juicio aniquilador metafísico-moral contra el que puede hablar: porque, en principio ya fallado, en Alemania ha sido ejecutado en innumerables personas; porque los ademanes del castizo se acompasan con los vencedores históricos. Tal es lo sustancial de su fuerza. El laconismo y la taciturnidad son el mejor contrapunto de la palabrería existencial y existenciaria: el orden al que se aspira apela él mismo a la mudez del signo y del mando. La jerga llena la laguna creada por el desmoronamiento, socialmente necesario, del lenguaje, en beatífico acorde con sus consumidores. Las gentes sencillas tienen pocos conocidos; se sienten incómodas en cuanto se reúnen con gente que aún no conocen y su rencor les hace de ello una virtud. No en último término posee la jerga también algo de las rudas maneras del portero de un hotel de montaña, que habla a los huéspedes imperiosamente, como si fueran intrusos, y con ello se granjea su confianza. A la vista de la estática de la sociedad que está amaneciendo de nuevo, frente a eso cae entre tanto un reflejo de humanidad sobre las agitadamente persuasivas palabras de anteayer. Si la filosofía, desde las esencias conocidas por la jerga, o sea, las posibilidades del ser, devolviese a la sociedad en la que surgieron —si es que la palabra origen

quiere decir algo— las experiencias que se sedimentaron en la jerga inversamente; entonces superaría el contraste entre movilidad y estabilidad, entre lo sin base y lo auténtico: reconocería a ambos como momentos de la misma totalidad culpable, en la cual los mercaderes y los héroes tienen valor los unos para los otros. El liberalismo, que empolló la industria cultural, sobre cuyas formas de reflexión se encandaliza la jerga de la autenticidad y de las cuales ella misma es una, fue el ascendiente del fascismo, que le pisoteó a él y a sus partidarios. Naturalmente, la culpa de sangre de lo que resuena en la jerga incomparablemente mayor que las maniobras mistificadoras de la movilidad, cuyo principio es incompatible con la violencia inmediata.

Heidegger no es el primer espada de tales políticas de la jerga y se cuida mucho de su grosería. Cierto que emplea la palabra autenticidad de un modo central en *Ser y Tiempo* [31], y la mayoría de las demás siglas se hallan diseminadas por su más conocido texto, con gestos de autoridad sin oposición, que luego imita mecánicamente la masa de los auténticos; un acuerdo en el tático núcleo es evidente. Asimismo también el esfuerzo de Heidegger por cierta reserva frente a todas las frases corrientes, que él es capaz de despachar sen-

[31] HEIDEGGER, pp. 260 ss.; también, p. 43.

cillamente como vulgares malentendidos. De todos modos, en cuanto afloja el voluntario autocontrol, cae en la jerga con un provincianismo que no se redime porque se haga temático. Bajo el título *De la experiencia del pensar* ha publicado un tomito de aforismos. Su forma mantiene el punto medio entre el poema y el fragmento presocrático, cuyo sibilino carácter proviene naturalmente, al menos en algunos casos, del azar de una fragmentaria transmisión, no del secreteo. Se elogia la "magnificencia de lo sencillo" [32]. Heidegger lleva la deshilachada ideología de las materias puras desde la artesanía al espíritu, como si las palabras fueran de un material puro, como cardado. Pero así como tales tejidos hoy día se gestionan con un planificado contraste frente a la producción en serie, así pretende Heidegger otorgar sintéticamente a las palabras puras un sentido prístino. En el interior de la categoría de lo sencillo juega también algo específicamente social: la elevación de lo barato según los deseos de la élite que se hunde orgullosa, semejante a la música juvenil, que acompaña gustosa a la jerga y se deja acompañar por ella. El retraso histórico es transformado con no menos diligencia en sentimiento trágico del destino que en algo superior;

[32] HEIDEGGER, *Ans der Enfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1954, p. 13.

también esto palpita en la silenciosa identificación de lo arcaico con lo auténtico. La trivialidad de lo sencillo, sin embargo, no hay que imputarla, como le gustaría a Heidegger, a la ceguera ante los valores de un pensamiento que pierde el ser, mientras aquella derivaría del pensamiento en apariencia atento y se revelaría como lo más noble. Sino que es la señal de aquel pensamiento preparador en las palabras más sencillas, del cual Heidegger aparenta haberse evadido: la abstracción. Ya en la primera versión del libro sobre la utopía, de Bloch, se dice que las intenciones simbólicas, que son para él las huellas de la luz mesiánica en el mundo entenebrecido, son no precisamente las más sencillas relaciones y palabras fundamentales, como "el viejo, la madre y la muerte". Pero Heidegger, en la pretenciosa carta sobre el humanismo, dice: "El hombre no es el dueño del ente. El hombre es el pastor del ser. En este "menos" no pierde el hombre nada, sino que gana, al llegar a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad estribe en haber sido llamado por el ser mismo a la salvaguarda de su verdad. Este llamamiento llega como la proyección de la que surge el ser proyectado del ser-ahí. El hombre es en su esencia histórico-ontológica el ente, cuyo ser, en cuanto existencia, consiste en que habita en las cercanías

del ser. El hombre es el vecino del ser" [33]. La banalidad filosófica surge allí donde al concepto general se le atribuye aquella mágica participación en el absoluto que desmiente su propia conceptualidad.

Un peligro del pensamiento será, según Heidegger, el filosofar [34]. El pensador auténtico, sin embargo, melindroso frente a algo tan modernista como la filosofía, escribe: "Cuando a la entrada del verano florecen algunos narcisos aislados, ocultos en la pradera, y la rosa de la montaña brilla bajo el arce..." [35], o bien: "Cuando desde las laderas del valle alpino, al pasar lento de los rebaños, esquilea y esquilea..." [36]. O versos: "Los bosques acampan/ los arroyos se precipitan/ las rocas duran/ la lluvia corre lentamente./ Los campos esperan/ las fuentes manan/ los vientos habitan/ la dicha medita"[37]. La renovación del pensamiento mediante un lenguaje anticuado se mide por éste. El ideal expreso es lo arcaico: "Lo más antiguo de lo antiguo viene en nuestro pensamiento detrás de nosotros y, sin embargo, hacia

[33] Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1949, p. 29.

[34] Cfr. Heidegger, *Aus der Enfahrung des Denkens*, p. 15.

[35] *O. c.*, p. 12.

[36] *O. c.*, p. 22.

[37] *O. c.*, p. 27.

nosotros" [38]. Pero la palabra tiene duende: el mito se venga de quien lo codicia, el denunciante del pensamiento. "El carácter poético del pensar se halla aún oculto" [39], añade Heidegger, con el fin de interceptar de todos modos la crítica; donde él se muestra se asemeja por mucho tiempo a la utopía de un entendimiento semipoético"[40]. Sin embargo, al entendimiento semipoético que hace brotar tales sabidurías se parece menos a esta o aquella utopía fracasada que al acreditado arte regional, que no suele ser muy accesible a aquélla. En el Reich de Hitler, Heidegger rechazó un llamamiento a Berlín, lo cual se puede comprender. El lo justificó en un artículo titulado "¿Por qué nos quedamos en la provincia?". Con estrategia de experto deshace la acusación de provincialismo convirtiéndolo en positivo. Entonces esto suena así: "Cuando en la profunda noche de invierno se desencadena una fuerte cellisca que sacude la cabaña, cubriéndolo y envolviéndolo todo, entonces es el alto instante de la filosofía. Sus preguntas tienen que ser entonces sencillas y esenciales" [41]. Si la pregunta es esencial, eso sólo se

[38] *O. c.*, p. 19.
[39] *O. c.*, p. 23.
[40] En el lugar citado.
[41] Citado por Guido SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken,* Berna, 1962, p. 216.

puede decidir en todo caso por la respuesta; no se puede decir previamente y mucho menos con la escala de una sencillez imitada de unos acontecimientos meteorológicos. Esta no dice nada, tanto sobre la verdad como sobre su contrario; Kant y Hegel fueron tan complicados y tan sencillos como el contenido les imponía. Heidegger, en cambio, introduce una armonía preestablecida entre el contenido esencial y el murmullo íntimo. De ahí que los tonos de duende no resulten ninguna simpática debilidad. Están encargados de ensordecer la sospecha de que el filósofo pudiera ser un intelectual: "Y la actividad filosófica no transcurre como la apartada ocupación de un tipo raro, sino que está en el centro del trabajo de los campesinos" [42]. Uno quisiera al menos conocer la opinión de éstos. Heidegger no necesita de ella. Pues él toma asiento "por la tarde, durante el descanso, con los campesinos, ante la estufa... o a la mesa en el rincón; y entonces, en general, no hablamos nada; fumamos en silencio nuestras pipas" [43]. "La última pertenencia del propio trabajo a la Selva Negra y a sus hombres proviene de un intransferible autoctonismo suabo-alamano de siglos" [44]. El mismo lo dice. Johann Peter Hebel,

[42] En el lugar citado.
[43] *O. c.*, p. 217.
[44] En el lugar citado.

oriundo de la misma comarca y a quien Heidegger quisiera colgar en la campana de la chimenea, jamás se remitió a ese autoctonismo; en lugar de eso, envió saludos a los buhoneros Scheitele y Nausel en una de las más bellas prosas en defensa de los judíos que se han escrito en alemán [45]. El autoctonismo, mientras tanto, se esponja: "Hace poco recibí el segundo llamamiento a la Universidad de Berlín. En tales ocasiones me escapo de la ciudad y me vuelvo a la cabaña. Escucho lo que dicen las montañas y los bosques y las casas de labranza. Voy a ver a mi viejo amigo, un campesino de 75 años. El se ha enterado por los periódicos del llamamiento a Berlín. ¿Qué dirá él? Introduce lentamente la segura mirada de sus claros ojos en la mía, mantiene la boca rígidamente cerrada, me pone sobre el hombro su fiel y circunspecta mano y mueve la cabeza de un modo apenas perceptible. Esto quiere decir: inexorablemente ¡no!" [46]. Mientras el filósofo tacha en otros amigos de la "literatura de la sangre y la tierra" su reclamo en favor de ésta, que podría menoscabar su monopolio, su reflectida irreflexión degenera en una charlatanería que se congracia con el entorno campesino, con el cual quie-

[45] Cfr. Johann Peter HEBEL, *Werke*, tomo 2, Berlín, 1874, p. 254.

[46] SCHNEEBERGER, p. 218.

re estar en confiada intimidad. La descripción del viejo labrador recuerda los más gastados clichés de las novelas del terruño de la zona de Frenssen no menos que el elogio de la taciturnidad que el filósofo certifica no sólo a sus campesinos, sino también a sí mismo. Aquí es ignorado lo que ha aportado al conocimiento de los labradores una literatura no ajustada a los enmohecidos instintos del Kitsch alemán pequeño-burgués sobre todo el realismo francés desde el Balzac tardío hasta Maupassant, a pesar de que esa literatura sería accesible en traducciones incluso a un presocrático. Los pequeños labradores deben la continuidad de su existencia únicamente a los obsequios de la sociedad de canje, a la cual se ha quitado en apariencia el suelo de aquellos; ante el canje sólo tienen los labradores una cosa peor: la inmediata explotación de la familia, sin la cual estarían arruinados; esta zapa, esta crisis permanente de las pequeñas empresas agrícolas, tiene su eco en la oquedad de la jerga. Los suplementos que se les pagan son el fondo del ser de lo que dispara a las primigenias palabras de la jerga hasta aquello que significan. A semejanza de los menos prominentes locutores de la autenticidad, Heidegger está lleno del rencor de la interioridad, que él roza filosóficamente en su crítica a Hegel [47].

[47] Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 204 ss.

El que por su tipo de trabajo se ve obligado a la permanencia local, hace con gusto de la necesidad una virtud y trata de convencerse y convencer a otros de que su vinculación se da en más altas esferas. En eso le refuerza la mala experiencia del labrador, continuamente amenazado de insolvencia con los intermediarios. El odio del socialmente torpe, y posiblemente inadmitido, contra el más pulido y sociable como un perrillo en todas las bodas, se aúna con la antipatía hacia el agente, desde el tratante ganadero hasta el periodista. Las profesiones estables, que son una fase de la evolución social, son utilizadas todavía en 1956 por Heidegger, en nombre de una falsa eternidad de las condiciones agrarias, de un modo normativo: "El hombre intenta en vano poner en orden el planeta con sus planes, cuando no está ordenado al consuelo de la senda campestre" [48]. Norteamérica no conoce sendas campestres, ni siquiera aldeas. Una filosofía que desdeña ser tal necesita, para señalar al menos la diferencia, de otro modo inexistente, de filosofía, el símbolo, de sexta mano del campesino como prueba de su origenidad. Desde luego, sigue válida como en su tiempo la opinión de Lessing de que quien ejerce la crítica estética no está obligado a hacerlo mejor él mismo. Lo que valía para la dramaturgia hamburguesa, vale también para la teoría filosófica: la autoconsciencia de su límite no la obliga a una poesía auténtica. Pero debe poseer la fuerza necesaria para evitar que el pensante fabrique un artículo de consumo estético; de otro modo, éste se convertiría en argumento contra una filosofía que tiene la pose de despreciar los argumentos como perturbadores. Su distinguida trivialidad aumenta la jerga de la autenticidad.

[48] HEIDEGGER, *Der Feldweg*, Frankfurt, 1956, p. 4.

Lo mismo que en ésta, también en Heidegger queda el autoctonismo convicto de su falsedad, desde el punto de vista del lenguaje, tan pronto como desciende al contenido real. Heidegger trabaja con el contraste entre el estar solo y la soledad: "Los habitantes de las ciudades se maravillan a menudo del largo y monótono estar solo de los campesinos entre las montañas. Pero no es ningún estar solo, aunque sí es soledad. En las grandes ciudades, el hombre puede, desde luego, fácilmente estar solo, como en casi ninguna otra parte. Pero allí no puede jamás estar en soledad, pues la soledad tiene su fuerza primitiva para lanzarnos, no aislados, sino todo el ser-ahí a la vasta cercanía de la esencia de todas las cosas" [49]. Sea lo que fuere de esa distinción según el contenido, el lenguaje, al que Heidegger trae como testigo no la conoce así como él lo afirma.

[49] Citado en: Guido SCHNEEBERGER, *O. c.*, p. 217.

El monólogo de *Electra,* de Hofmannsthal, que sabía mucho de tales matices, comienza: "Sólo, completamente solo". La "condition humaine" de la heroína, sin embargo, es, si algo, aquel extremo ser-contraproyectado, al que Heidegger, bastante optimista, cree capaz de llevar "a la vasta cercanía de la esencia de todas las cosas", mientras que tales situaciones obligan no menos a un estrechamiento y empobrecimiento obsesivos. Y al revés, el lenguaje decidirá más bien, en contra de Heidegger, que en las grandes ciudades o en las fiestas se está en soledad, pero no se puede estar solo. De todos modos, el uso actual varía. Una filosofía que se ufana tanto de su capacidad de observación, se vuelve sorda a las palabras, mientras su énfasis suscita la creencia de que ella, encubridora de la arbitrariedad, se ajusta estrechamente a las palabras. Los sonidos originarios de Heidegger remedan como los que más. Sin embargo, otro órgano lingüístico más fino que el suyo apenas podría lograr lo que a él le falla. Cualquier esfuerzo de este tipo tiene su límite lingüístico en el momento ocasional de la palabra aún más exacta. Las propias significaciones de las palabras pesan mucho. Pero éstas no son asimiladas por aquellas, sino que son afectadas por el contexto. Esto es lo que subestima, para mayor gloria de la ciencia, todo análisis puro de la significación, y ya el husserliano; más aún el de

Heidegger, que se cree muy por encima de la ciencia. Sólo satisface las exigencias de la ciencia aquel que se asegura de su relación a cada una de las palabras en sus configuraciones. Así como la fijación del puro momento significativo amenaza resolverse en arbitrariedad, así también, naturalmente, la creencia en la supremacía de lo configurativo amenaza resolverse en lo mal funcional, en lo meramente comunicativo, en el desprecio del aspecto objetivo de las palabras. En un lenguaje que sirve para algo, se da la meditación de ambas cosas.

Una vida pretendidamente sana, como contrapuesta a otra deteriorada, con cuya socializada consciencia, el "malaise", especula la jerga, es identificada, mediante una pulida figura lingüística y lejos de todo sentido social, con las condiciones agrarias o al menos las de la sencilla economía comercial como algo indivisible, preventivamente cerrado, que transcurre con ritmo fijo e inquebrantable continuidad. El campo de asociación es la escoria del romanticismo y es traspuesto sin complicaciones al estado actual, al que contradice con más fuerza que nunca anteriormente. De ahí que las categorías de la jerga sean presentadas como si no hubiesen sido abstraídas de estados sociales nacidos y pasajeros, sino que cuadrasen a la esencia misma del hombre como su inalienable posibilidad. El hombre es la

ideología de la deshumanización. En aquellas categorías que recuerdan condiciones sociales de algún modo naturales, donde las instituciones del canje no deben tener aún todo el poder sobre las relaciones de los hombres, se lee que su núcleo, el hombre, se encuentra inmediatamente presente en los hombres contemporáneos para realizar su arquetipo. Las formas pasadas de la socialización, anteriores a la división del trabajo, son introducidas subrepticiamente como formas eternas. Su destello cae sobre condiciones que fueron un día víctimas de la creciente racionalización y que frente a ellas parecen más humanas. Lo que los auténticos de menor cuantía gustan de llamar imagen humana lo sitúan ellas en una zona en la que ya no es preciso preguntar de dónde surgieron aquellas condiciones; qué se infligió, con el paso a la vida sedentaria, a los subyugados de cada caso y también a los que ya no pueden andar errando; y si no fue el estado uniforme mismo, aletargado y coactivo al mismo tiempo, el que incubó y mereció su propia ruina. El hablar sobre el hombre resulta simpático no sólo en el espíritu de las casas de paredes entramadas y tejado de aguilón, sino también mediante el comportamiento más al día de un radicalismo que desmonta lo que sólo oculta y se acuerda de la esencia desnuda que se oculta bajo cualquier revestimiento cultural. Ya que se trata del hombre y no, a causa del

hombre, de las condiciones creadas por él y endurecidas contra él, se dispensa de la crítica a éstas, como si fuese, condicionada a su época lo mismo que su objeto, demasiado estéril. Ha sido reprimido a fondo el motivo de las *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita,* de Kant: que sólo a través del antagonismo, por su propia fuerza, y no por la pura idea, se pueden crear unas condiciones dignas del hombre. El hablar del hombre es tan digno de nada porque presenta lo más verdadero en lugar de lo que no es verdadero. El acento sobre los existenciales del hombre, en los cuales el pensamiento enervado y hastiado de sí mismo cree apresar la concreción que perdió por su transformación en método, sólo distrae del hecho de cuán poco precisamente se trata del hombre, condenado a pura adherencia. La expresión de la misma palabra 'hombre' ha variado a través de la historia. Todavía en la literatura expresionista de la época de la primera guerra poseía su valor gracias a la protesta contra la flagrante inhumanidad que descubrió el material humano para la batalla del material. La antigua y venerable cosificación de la sociedad burguesa, que vuelve en sí misma en los grandes tiempos y se llama empleo del elemento humano, se hace entonces tangible y con ello también, de un modo polémico, su concepto contrario. La proposición "el hombre es

bueno" era falsa, pero al menos no exigía ninguna salsa antropológico-metafísica. De todos modos, el expresionista "Oh, hombre. Manifiesto contra lo que, mera hechura del hombre, es una posición usurpatoria", tenía ya la inclinación a desatender su violencia. El no combatido sentido infantil de humanidad general se mancha con aquello a lo cual se opone; habría que exponer esto en los escritos de Franz Werfel. La imagen del hombre de la jerga, entre tanto, es la liquidación de aquel desenfrenado "Oh, hombre" y la verdad negativa sobre ello. Para caracterizar el cambio de función de "hombre" bastan dos títulos que se parecen. Por la época de la revolución alemana de noviembre apareció un libro del pacifista Ludwig Rubiner, *El hombre en el centro,* en los años cincuenta, otro titulado *El hombre en el centro de la empresa.* Gracias a su abstracción, este concepto se puede aplicar como lubricante a la misma maquinaria que él pretendiera un día asaltar. Su "pathos", entre tanto evaporado, resuena en esa ideología de que la empresa, a la que los hombres tienen que servir, está ahí por ellos. Se quiere dar a entender que el trabajador tiene que encargarse de la organización del trabajo, a fin de que aumente la productividad. Sin embargo, apenas sería tan seductora la frase sobre el hombre, al cual anima a cuidar, como Elsie, la feliz vaca publicitaria americana, si no se apoya-

ra en la sospecha de que al final las condiciones demasiado poderosas son realmente creadas por el hombre y por él deben ser eliminadas. Su preponderancia tiene, como la mística, algo fetichista y apariencial. No obstante, así como es aparente el dominio del ser-en-sí de la institución, reflejo de condiciones humanas petrificadas, así es real el dominio de esa apariencia sobre los hombres. Esto rebaja la vocación a la esencia intransferible, y hace mucho transferida, del hombre a la condición de mentira. No es el hombre quien creó las instituciones, sino determinados hombres en determinada constelación con la naturaleza y entre sí: ella les impuso las instituciones lo mismo que ellos, inconscientemente, la compusieron a ella. Todo esto fue agudamente formulado antes de la revolución de 1848, sobre todo por Marx contra la antropología de Feuerbach y contra los jóvenes hegelianos. La apariencia y la necesidad son momentos del mundo mercantil; en cuanto el conocimiento aísla a uno de ellos, aquel fracasa. El que acepta el mundo mercantil como el en-sí que él pretende ser, quedará decepcionado por los mecanismos analizados por Marx en el capítulo dedicado al fetichismo; el que descuida aquel en-sí, el valor de canje, como única cosa fingida, complacerá a la ideología de la humanidad general y se aferrará a formas del inmediato uno-con-otro, que históricamente son irrecupera-

bles si ya existieron alguna vez de otro modo. Una vez que el capitalismo perdió la ingenuidad de la autoafirmación teórica, sus defensores exponen lo hecho por el hombre en categorías de la vida espontánea, como si fueran válidas ahora y aquí. La jerga murmura adrede por encima de todo esto; posiblemente orgullosa de su amnesia histórica, como si ésta fuese ya lo humanamente inmediato.

Las lenguas angélicas con las que la jerga registra la palabra "hombre" las toma de la teoría sobre la imagen y semejanza de Dios. Esto suena tanto más irrefutable y seductor cuanto más esmeradamente se hermetiza contra su origen teológico. Hay algo aquí que remite a un fenómeno lingüístico del arte nuevo, que hace a la jerga apta para el consumo de masas; un eslabón, en la historia del espíritu, entre el arte nuevo y la jerga fue, desde luego, el movimiento juvenil. Hauptmann escogió para una pieza el título de *Hombres solitarios;* en una novela de Reventlow se hace escarnio de un profesor de la "Kostümfest-bohème" de Munich, hacia 1910, quien decía de cada uno de los conocidos a los que extendía un visado para Schwabing: "un hombre maravilloso". Similar es el gesto de los actores de la primera época de Reinhardt, que, con la mano sobre el corazón y desorbitados los ojos, se representaban sobre todo a sí mismos. Si se derribó el

arquetipo teológico, entonces la transcendencia, que en las grandes religiones quedó diferenciada del ídolo por fuertes tabúes —"No debes fabricarte ninguna imagen"—, es desplazada hacia el ídolo, el cual es calificado de milagroso porque ya no hay más milagros. En esto, cualquier concreción de la autenticidad tiene su misterio; la del ente, como de su propia imagen. Mientras que ya no hay nada ante lo cual se incline el hombre maravilloso, que lo es porque no es nada en cuanto hombre, la jerga se comporta tal como el hombre debió comportarse una vez ante la divinidad. Ella aspira a una humildad ni interpelada ni relacionada. Es virtud humana en sí. Desde siempre resultó muy apta para la osadía del sujeto que se pone a sí mismo. El retiro de aquel a quien va dirigida la humildad atrae ya, desde sí mismo, hacia la solemnidad. Durante mucho tiempo estuvo esto instalado en el concepto del respeto, incluso en Goethe. Jaspers lo recomienda expresamente, abstracción hecha de la persona a quien reverenciar, condena su ausencia y encuentra con facilidad la transición al culto al héroe, sin que le asusten las huellas de Carlyle: "La fuerza del respeto mantiene firme, frente a las figuras históricas de grandeza humana, la medida de lo que el hombre es y puede. No permite que se destruya lo que vio. Es fiel a lo que fue eficaz en su propio devenir como

6

tradición; toma aquello de lo que nació su ser, en los hombres especiales, a cuya sombra llegó a ser consciente; y es guardadora en forma de reverencia, la cual jamás abandona. Le queda presente por el recuerdo, como exigencia absoluta, lo que en el mundo ya no tiene ninguna realidad" [50]. Entre tanto, la palabra de la jerga no confía ya, a pesar del culto de las figuras históricas y de la grandeza en sí, en la dignidad humana, como lo hiciera el idealismo. En lugar de eso, el hombre, como ya se ha tematizado en los filósofos más destacados, debe tener como sustancia su impotencia y nulidad, a la cual de hecho se acerca más cada vez en la sociedad actual. Este estado histórico es proyectado sobre la pura esencia del hombre; afirmado, eternizado al mismo tiempo. Como consecuencia, la jerga roba al concepto del hombre, que sería grandioso gracias a su nulidad, precisamente aquellos rasgos que en toda la Ilustración y también en el primer idealismo alemán contenían una crítica a las condiciones en que no se hace al alma su justicia divina. La jerga va a la par con un concepto del hombre del que se ha borrado toda reminiscencia del derecho natural, por mucho que su hombre se convierta en algo así como una sobrenatural categoría de la naturaleza. La teología opuso al pasado del hombre, intolerable en su falsa

[50] JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, p. 170.

e insatisfecha vida, la esperanza en la eternidad. Esta desaparece en el elogio de la caducidad como algo absoluto, a lo cual ya Hegel, naturalmente, se prestó. El sufrimiento, el mal y la muerte hay que aceptarlos, como dice la jerga: no hay nada que hacer. Al público se le enseña el ejercicio equilibrista de explicarse la nulidad como ser; de honrar como lo más humano de la imagen del hombre la indigencia real evitable o al menos corregible; de acatar la autoridad como tal por causa de la congénita insuficiencia humana. Esta, si bien rara vez ya se denomina querida por Dios, conserva los signos de majestad que tomó antaño del Dios Padre. Pero como ya no posee ninguna otra legitimación que el ser ciega y opaca, se hace radicalmente mala. En esto se entiende el gesto lingüístico de la humanidad general con el estado totalitario. A semejanza de éste, los sujetos son para ella iguales en doble sentido ante la fuerza absoluta. Cuando Hjalmar Schacht certificó una vez al III Reich que podía ofrecer mayorías considerables, que no era necesario falsear las cifras electorales y que se trataba de una verdadera democracia, estaba de acuerdo con él la concepción, temporalmente más inocente, de la jerga sobre la imagen del hombre. Según ésta, todos los hombres son iguales unos a otros en la impotencia del poder del ser. Ser hombre se convierte en la más general y más vacía forma

del privilegio: rigurosamente ajustado a una consciencia que ya no tolera ningún privilegio y que, sin embargo, se halla del todo bajo su hechizo. Pero tal humanidad general —nunca de la igualdad de lo que lleva rostro humano— es ideología porque escamotea en el hombre las nada mitigadas diferencias del poder social, la del hambre y superfluidad, la del espíritu y dúctil imbecilidad. El hombre se deja llamar en el hombre con casta emoción, sin que cueste nada; pero quien se oponga al llamamiento, se pone en manos de los administradores de la jerga como monstruo y en caso de necesidad puede ser arrojado a sus víctimas como presa: se dirá que él, y no el poder, es el arrogante que arrastra por el fango la dignidad humana. Cualquier praxis en provecho propio puede enmascararse, con ayuda de la jerga, como de utilidad común, como servicio al hombre, sin que se realice algo en serio contra la indigencia y las necesidades del hombre. Ahora bien, el que una humanidad que se toma la justicia por su mano en medio de lo inhumano general no haría más que aumentarlo, permanece velado necesariamente a los aquí y ahora indigentes. La jerga duplica el velo; el sucedáneo y el consuelo, tal como ella y su mundo los distribuyen, están hechos a la medida de su deformado deseo de aquello que se les ha escatimado.

La fraseología sobre el hombre desfigura el contenido de lo que bajo ese concepto se piensa, no sólo su relación con la sociedad. Ella no se preocupa del fraccionamiento real del sujeto, irrevocable por el mero espíritu, en funciones separadas entre sí. Ya la llamada psicología platónica expresa la interiorización de la división social del trabajo. Cualquier resorte dentro de la persona, una vez bien delimitado, niega el principio de aquella: se convierte en la suma de sus funciones. Contra eso se encuentra tanto más indefensa cuanto que su unidad, con tanto esfuerzo conseguida, permanece frágil. Sus sectores, diferenciados bajo la ley de la autoconservación, se endurecen de tal manera que ninguno de ellos vive ya solo, ninguna vida puede reconstruirse con ellos: se vuelven contra el sí-mismo, al cual deberían servir. La vida, mientras lo sigue siendo, pone en evidencia la falsedad de tal escisión; en el lenguaje, la del pensar, el sentir y el querer. Ningún pensamiento lo es, o es algo más que tautología, si no quiere también algo; ningún sentimiento y ninguna voluntad es más que fugaz emoción sin el elemento del conocimiento. Cómodamente puede la jerga remitir a lo pueril de la división con los dedos: el corriente término de alienación se lo ha tragado entre tanto la jerga, muy dispuesta a reconocer profundidad a Marx para escabullirse ante el crítico de la economía po-

lítica. Con esto se sale del campo visual la violencia real de la escisión del sujeto; imperceptiblemente es censurado el pensamiento que la testifica. El triunfo, insaciablemente repetido, sobre la psicología mecanicista del siglo XIX abusa de la ya no tan fresca visión de la teoría gestáltica, utilizándola como pretexto para no tener que echar mano de lo que se nota como herido; un progreso de la ciencia, por el que no se da nada en otro caso y que aquí justamente no tuvo lugar, le dispensa de ello. Se apiñan en torno a Freud, proclamándolo con motivo más moderno que nadie. A los charlatanes que hablan de todo el hombre enraizado en el ser, les da aún el psicoanálisis de vez en cuando una lección contemporánea. Ninguna elevación del concepto del hombre pudo algo contra su real degradación a un haz de funciones, sino sólo la modificación de las condiciones que llevaron hasta allí y que se reproducen aumentadas sin cesar. Si en lugar de eso se prescinde, con ayuda de la mágica fórmula ser-ahí, de la sociedad y de la psicología de los individuos reales, dependiente de la sociedad, y se insiste en la transformación del hombre abstracto, entonces esto sólo consigue tensar las riendas; la elevación no es tal, sino la continuación de una vieja ideología opresora. Mientras golpean contra el psicoanálisis están pensando en el instinto cuya degradación se apropia su moral sin refle-

xión. Así Jaspers: "La exclusividad en el amor de los sexos une a dos personas sin condiciones para el futuro. Tiene las raíces de un modo infundable en la decisión que unió al sí-mismo a esa fidelidad en el momento en que propiamente volvió en sí a través del otro. Lo negativo de renunciar al erotismo polígamo es la consecuencia de un positivo que sólo es verdadero, como amor presente, si incluye toda la vida; lo negativo de no derrocharse es la consecuencia de la disposición absoluta de un posible ser-mismo; pero el erotismo sólo se cumple humanamente mediante la exclusividad de una unión incondicional" [51]. Unión es el vocablo corriente para la exigencia de disciplina. Su nombre une los más ínfimos trataditos con Heidegger y Jaspers. Primero quiso germanizar los vocablos; los maestros patrióticos gustaron de repetir que eso significa propiamente religión. Pero no sólo la teutomanía dio ciudadanía a las uniones. El extranjerismo "religión" ofrecía subordinación bajo algo determinado: la revelación cristiana o la ley divina de los judíos. En la unión ahora acuñada ya no se nota esto. Mientras que la expresión, según las apariencias, revive la concreción sensual, que en la palabra extranjera estaba borrada, el en-qué se hunde en la sombra frente a sus luminosos

[51] En el lugar citado, p. 171.

colores. En lugar de eso, se destaca el hecho de la unión como tal. Su concepto conserva la autoridad cuyo manantial él ciega. No mejor que la palabra "unión" es la cosa: las uniones se ofrecen como medicina contra el nihilismo, no por su propia verdad, igual que una generación antes se ofrecían los valores que hoy andan otra vez trasqueando. Se cuentan como higiene mental y zapan así la transcendencia que proclaman; la campaña que emprende la jerga colecciona una victoria pírrica tras otra. La autenticidad, de todos modos problemática, de necesidad y fe tiene que llegar a ser el criterio de lo añorado y creído y se hace falsa; de ahí que nadie pueda tomar en los labios sin ideología la palabra "autenticidad", en Nietzsche todavía anti-ideológica. Pero en la jerga destaca el murmullo de una liturgia de interioridad. Como un trapero, la jerga se apodera de las últimas emociones del sujeto arrojado contra sí mismo en su caída, para revenderlas al menudeo. La protesta del sujeto vivo contra el hecho de estar en general condenado a desempeñar roles —la teoría americana de los roles es tan bien recibida porque desmenuza esto para la estructura de la sociedad— queda desmontada: el poder, ante el cual el sujeto huye a su cueva, no puede nada contra él. La jerga es sacral no en último término como lenguaje de un reino invisible que únicamente existe en

la obstinada ilusión de los silenciosos del país. El que uno no se disperse —hoy en el consumo— es desgajado de su contexto y transinterpretado en algo esencial, donde, sin embargo, sólo un negativo niega. Los pequeños burgueses vigilan a los pequeños burgueses. La dispersión, consecuencia de las costumbres del consumo, sería un mal originario, mientras que la consciencia fue ya antes expropiada en la esfera de la producción, la cual educa a los sujetos para su dispersión. Heidegger describe el estado auténtico frente al disperso: "El sí-mismo del ser-ahí cotidiano es uno-mismo que distinguimos del sí-mismo auténtico, es decir, empuñado adrede. En cuanto uno-mismo, el ser-ahí de cada caso se halla dispersado en el uno y debe primero encontrarse a sí mismo. Esta dispersión caracteriza el "sujeto" del modo de ser que conocemos como el desvanecerse gestiona en el mundo inmediatamente encontradizo"[52]. No se acuerda de la relación, registrada al menos desde Simmel y ya presagiada por Baudelaire, entre la dispersión y la gran urbe capitalista. Sin embargo, aquello que permanece único consigo mismo, como su ser-ahí auténtico, se empobrece no menos que lo que se deshace en situaciones. Tanto Hegel como Goethe experimentaron y criticaron la interioridad como mero

[52] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 129.

momento: condición de una consciencia correcta lo mismo que algo a suprimir por ésta a causa de su limitación. Se reprimió el recuerdo de aquella crítica, desde que la barbarie tanto más a fondo procuró lo que en otro tiempo el espíritu exigía del espíritu. La reconciliación del interior y el exterior, en la cual esperaba aún la filosofía hegeliana, fue aplazada a lo imprevisible, y la intercesión en favor de la enajenación resultó superflua, una vez que, de todos modos, ésta reina como ley de los felizmente extrovertidos. Al mismo tiempo, no obstante, se hace cada vez más insoportable la consciencia de la fisura que paulatinamente va transformando la autoconsciencia en autoengaño. De ella tiene necesidad, para persuadirse bien, la adaptación total. La ideología puede empalmar con el hecho de que la creciente impotencia del sujeto, su secularización, era una pérdida a la vez del mundo y de la objetividad. Con razón se ha calificado de filosofía de la interioridad a una de las primeras filosofías originales después de Hegel, la de Kierkegaard, y ésta se ha despojado severamente del motivo de una real reconciliación intramundana. La reflexión hacia la interioridad, su autoafirmación y con ello algo de su ascensión son indicios de su real derogación. Muchas de sus categorías las puso la jerga en circulación y con esta contradicción ha aportado lo suyo a la destrucción de aquella. La historia de la interioridad tras el fracaso de la revolución burguesa en Alemania fue desde el primer día también lo de su degeneración. Cuanto menos puede el sujeto que es para sí y cuanto más se contrae a un punto abstracto, lo que con autoconsciencia se confesó como interioridad, tanto mayor será la tentación de que la interioridad se proclame y se lance al mercado, ante el cual vacila. En cuanto término, se convierte en valor y propiedad, en la cual se parapeta; ocultamente sometida por la objetivación, el kierkegaardiano espectro del mundo "estético" del mero espectador, cuyo antagonista sería el interior existencial. Lo que quiera quedar absolutamente limpio de la mácula de la objetivación, se convertirá, como cualidad fija prendida al sujeto, en cosa de segundo grado y finalmente en artículo de masas de los consoladores dichos de Rilke, desde "los mendigos pueden llamarte hermano y tú, sin embargo, puedes ser un rey" hasta lo ínfimo de la pobreza tristemente célebre: el gran esplendor interior. Los filósofos que testificaron el infeliz estado de la consciencia para sí, Hegel y todavía Kierkegaard, reconocieron, a una con la tradición protestante, la interioridad esencialmente en la autonegación del sujeto, el arrepentimiento. Los herederos, que, como prestímanos, transformaron la consciencia desgraciada en consciencia feliz, no-dialéctica,

preservan de él sólo a la limitada autojusticia, que Hegel había olfateado ya más de cien años antes del fascismo. Ellos limpian la interioridad de lo que en ella sería verdad, la autorreflexión, en la cual el yo se examina como pieza del mundo, sobre la cual él se coloca y del cual así se vuelve víctima. La endurecida interioridad de hoy día idolatra su propia pureza, supuestamente contaminada por lo óntico: en este sentido, el arranque originario de la ontología contemporánea coincide por lo menos con el culto a la interioridad. La huida de ésta del curso del mundo es también una huida ante el contenido empírico de la subjetividad misma. Kant, que, por su parte, sentía una aversión, todavía ilustrada, hacia el concepto de lo interior [53] había diferenciado el sujeto empírico, tratado por la psicología, como una cosa entre cosas, del sujeto transcendental, subsumiéndolo en la causalidad. A esto sigue, con el acento invertido, el "pathos" de los reconcentrados. Les gusta despreciar la psicología, sin sacrificar, como Kant, el supuesto asidero en cada individuo a la universalidad transcendental; cobran de ambos, por decirlo así, el beneficio. El hecho de que el sujeto, gracias a sus determinaciones psicológicas, se convierte en un

[53] Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 332 s. ("Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe").

momento de la exterioridad, anquilosa los tabúes, enemigos de los instintos, de los reconcentrados. Se desfogan sobre todo en los libros de Jaspers [54]. Pero en la prohibición de una satisfacción real y en la reducción de los instintos a los sólo interiores del sí-mismo por el sí-mismo coinciden todos; también el primer Heidegger incluye despectivamente la "capacidad de goce" entre las categorías de lo inauténtico [55] y en *Ser y Tiempo* certifica con aplauso a Jaspers que su psicología de las concepciones del mundo no por asomo es tal [56]. El no menos detestable uso del lenguaje psicoanalítico, de imbuir a los pacientes la capacidad de goce como tal, sin considerar qué es lo que se trata de gozar, es puesto sencillamente patas arriba. Ahora bien, si la interioridad no es un ente ni un universal, del tipo que sea, del sujeto, entonces se convierte en una magnitud imaginaria. Si en el sujeto se suprime todo ente, incluido el psíquico, entonces el resto no es menos abstracto que el sujeto transcendental, sobre el cual se imagina tener tanta ventaja la interioridad del individuo en cuanto ser-ahí. El que en los originarios textos existencialistas, como

[54] Cfr. sobre esto ya: Karl JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3.ª ed., Berlín, 1925, pp. 132 s.

[55] Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 43.

[56] Cfr. p. 249, y, especialmente, pp. 301 s.

la *Enfermedad para la muerte,* de Kierkegaard, la existencia para sí se convierte en una relación consigo misma, bajo la cual nada más se puede pensar, semejante al momento absolutizado de la mediación sin referencia a lo mediado, eso falla sentencia desde el primer día sobre cualquier filosofía de la interioridad. En la jerga, finalmente, sólo queda de ella lo más exterior, ese creerse el mejor, propio de los autoelegidos; una pretensión de aquellos que se consideran bendecidos para ser sí-mismos. Fácilmente puede esa pretensión transformarse en elitista o en la disposición a adherirse a las élites, las cuales dan luego rápidamente la patada a la interioridad. Un síntoma del cambio de interioridad es la creencia de numerosas personas de pertenecer a una excelente familia. La jerga de la autenticidad, que brinda al público como algo superior la identidad a sí mismo, establece la fórmula de canje de lo que se imagina no ser intercambiable; pues en cuanto individuo biológico cada cual es idéntico a sí mismo. Eso es lo que queda, descontadas el alma y la inmortalidad, del alma inmortal.

La totalidad de la apariencia de lo inmediato, que culmina en la interioridad convertida en mero ejemplar, dificulta enormemente a los que son rociados por la jerga el desenmascaramiento de ésta. En su originalidad de segunda mano hallan realmente algo así como un contacto, comparable al sentimiento de que en la comunidad popular nacionalsocialista que se les ha endosado se vela por todos los grupos étnicos y a nadie se olvida: un metafísico auxilio de invierno en servicio permanente. La base social para ello estriba en que muchas instancias mediadoras de la economía de mercado, que reforzaron la consciencia de la extrañeza han sido eliminadas en la transición a la economía planificada y la trayectoria entre la totalidad y los atomizados sujetos ha sido tan acortada que parece como si fueran muy cercanos unos y otra. De un modo paralelo transcurre el progreso técnico de los medios de comunicación. Estos, sobre todo la radio y la televisión, alcanzan a la población de la manera que ésta no se percata en absoluto de los innúmeros eslabones técnicos intermedios; la voz del locutor suena en el hogar como si estuviera presente y conociese a cada uno. Su artificial lenguaje, sofisticado de un modo psicológico-técnico —un ejemplo es el familiar y repulsivo "hasta más oír"— es de la misma sangre que la jerga de la autenticidad. El santo y seña es encuentro: "Este libro sobre Jesús, presentado aquí en nueva redacción, tiene un carácter completamente desacostumbrado. No quiere ser una biografía, una "Vida de Jesús" en sentido corriente, sino que pretende llevar a un encuentro exis-

tencial con Jesús" [57]. Gottfried Keller, a quien los apóstoles de la afinidad miran por encima del hombro como lírico [58], escribió con ese título un poema de una grandiosa torpeza. El poeta se topa en el bosque inesperadamente con "la única que mi corazón codicia, / blancamente tocada con pañuelo y sombrero, / transfigurada por un rayo de oro. / Estaba sola; pero yo, intimidado, / la saludé apenas al pasar, / porque jamás la había visto / tan majestuosa, tan silenciosa y bella". La turbia luz es la de la tristeza, y de ella recibe la palabra encuentro su fuerza. Pero reúne en torno a sí el poderoso sentimiento, incapaz de expresión inmediata, de la despedida, porque no designa otra cosa, en el sentido preciso de las palabras, que el hecho de haberse encontrado los dos sin querer. Lo que la jerga comete con la palabra encuentro y que ya no puede separarse es lo que estropea el poema de Keller más que una fábrica un paisaje. "Encuentro" es despojado de su literal contenido real y resulta prácticamente explotable gracias a su idealización. En una sociedad donde virtualmente el azar mismo de que las personas lleguen a conocerse —lo que

[57] *Archiv für Literaturwissenschaft*, 1960, sobre *Jesús*, de Rudolf Bultmann.

[58] Cfr. Bruno RUSS, *Das Problem des Todes in der Lyrik Gottfried Kellers*, Inaugural- Dissertation, Frankfurt am Main, 1959, pp. 189 ss., y 200 s.

antes se llamaba sencillamente vida— va disminuyendo cada vez más y, donde se mantiene, está ya planificado como tolerado, apenas se dan ya encuentros como el de Keller, sino a lo sumo citas de tipo telefónico. Pero precisamente por eso se ensalza el encuentro y el lenguaje embadurna con colores luminosos los contactos ortanizados: porque la luz se extinguió. El gesto lingüístico es entonces el de frente a frente, tal como los dictadores lo practican. El que mira a otro firmemente a los ojos, quisiera hipnotizarle, ejercer poder sobre él, ya siempre con la amenaza: ¿tú también me eres leal?, ¿no eres traidor?, ¿ni judas? La interpretación psicológica de la jerga podría descubrir en ese gesto lingüístico una inconsciente transposición homosexual y con ello explicar también el furioso rechazo del psicoanálisis por parte de los patriarcas de la jerga. La mirada maníaca del frente a frente es pariente de la locura racista; quiere una comunidad conjurada, el "somos de la misma estirpe"; robustece la endogamia. Incluso la nostalgia de redimir la palabra encuentro y restablecerla con un uso riguroso, se convertiría, mediante la inevitable complicidad con la pureza y la originalidad, en parte integrante de la jerga, de la cual quisiera escapar. Lo que se inclina por el encuentro satisface una necesidad específica. Aquellos encuentros que, en cuanto organizados, son el mentís de sí mis-

mos, hacia los cuales animan ingenuamente la buena voluntad, la habilidad comercial y el taimado afán de poder, son imágenes con que se cubren las acciones espontáneas, que se han vuelto imposibles. Se consuelan o son consolados, pensando que ya se ha hecho algo si hablan en común sobre aquello que les oprime. La conversación se convierte, de un medio de aclararse sobre algo, en un fin en sí mismo y en sucedáneo de lo que lógicamente debería derivarse de ahí. La demasía de la palabra encuentro, es decir, la sugestión de que acontece ya algo esencial cuando los convocados conversan, tiene aquella ilusión por núcleo, lo mismo que los que especulan con la ayuda en la palabra deseo. Significó en otro tiempo una enfermedad. En esto reincide la jerga: como si el interés del individuo fuese su propia indigencia. Mendiga caridad, pero ejerce a la vez, a causa de su esencia humana, el terror. Hay que dar por supuesto un poder transcendente que exija que se "registre" el deseo, otra vez según la jerga. La arcaica superstición a la cual explota la fórmula "Esperando no haber pedido en vano", es llevada por la jerga a excursiones existenciales y la caridad, por decirlo así, exprimida del ser. La contrarréplica de esto sería el uso comunicativo en América, sobre el cual los auténticos, evidentemente, se escandalizan. *Being cooperative* alude allí al ideal de prestar servi-

cios a otros sin remuneración, o al menos poner tiempo a su disposición con la esperanza, por muy vaga que sea, de que, como todos necesitamos de todos, algún día será uno recompensado. No obstante, para el deseo alemán, el principio capital del canje se ha desarrollado en una fase en la que aún sigue dominando, mientras que la medida liberal de la equivalencia se halla rota. Así de dinámico es el carácter lingüístico de la jerga en total: en ella se vuelve repugnante, lo cual no fue siempre en modo alguno [59]. En los encuentros en los cuales y de los cuales la jerga parlotea, toma partido en favor de aquello que acusa con la palabra encuentro: el mundo administrado. A él se adopta ella con un ritual de no-adaptación. Hasta la dictadura hitleriana mendigó adhesión; en ésta controlaba su base de masas. Totalmente bajo las condiciones de una democracia formal, la independizada administración quiere convencer en todo momento de que está ahí a causa de la totalidad administrada. De ahí que coquetee con la jerga lo mismo que ésta con aquella, la ya irracional y autosuficiente

[59] Sobre el cambio de función le alecciona al autor su propio trabajo. Todavía en la *Filosofía de la nueva música*, escrita en América, nada le presagiaba el deseo; sólo una crítica alemana le enfrentó a la beatería de la palabra. Incluso el que detesta la jerga no está seguro del contagio; mayor motivo para temerla.

autoridad. La jerga se acredita como una pieza del espíritu negativo del tiempo; realiza un trabajo útil a la sociedad dentro de la tendencia, ya observada por Max Weber, de las administraciones a extenderse sobre lo que luego consideran como departamento cultural. Se suceden las ocasiones en que los hombres de la administración expertos de formación jurídica u organizativa, se sienten obligados a hablar, en cierto modo desde el punto de vista del contenido, sobre arte, ciencia y filosofía. Temen aburrir con su aspereza y quisieran proclamar su solidaridad con el espíritu, también, por su parte, achatado, sin que su actividad y experiencia tenga mucho que ver con él. Si un dignatario municipal dirige una salutación a un congreso de filósofos, cuyo concepto propio es ya tan preciso administrativamente como el título de su cargo, entonces tendrá que servirse de aquello que se le ofrece en el surtido cultural. Eso es la jerga. Esta le protege de la incomodidad de manifestarse en serio sobre una cosa de la que nada entiende y le permite simular relaciones quizá muy objetivas sobre la misma. La jerga se presta tan bien a esto porque por sí misma une la apariencia de algo concreto ausente con su ennoblecimiento. Si no existiera ninguna necesidad funcional de la antifuncional jerga, apenas habría llegado a ser el segundo lenguaje, el de los ajenos al lenguaje y los mudos.

Sin responsabilidad ante una razón, sólo fomentada por el estandarizado tono hacia lo sublime, la jerga aumenta en uno espiritual el hechizo que la administración realmente ejerce. Habría que describirla como el desagüe ideológico de aquel elemento anquilosador de la burocracia, cuyo horror actualiza el sobrio lenguaje de Kafka, totalmente opuesto a la jerga. La fuerza coactiva de la sociedad la siente de un modo craso la población allí donde los inabordables portavoces de la administración se ven obligados a solicitar algo. A semejanza de éstos, la jerga habla directamente a la gente sin dejarla replicar; pero la endosa además que aquel hombre que está tras la ventanilla es realmente el hombre a quien desde hace poco presenta el rótulo con su nombre. Quedan latentes las fórmulas salvíficas de la jerga, las del poder, revelado el escalafón de las instancias. El lenguaje administrativo, condimentado con la autenticidad, no es, pues, tampoco una pura forma degenerada del filosófico correspondiente, sino que está ya preformado en sus textos más prestigiosos. La palabra "inmediatamente", de que tanto gusta Heidegger, que podría tener sus raíces lo mismo en procedimiento didáctico como en un cartesiano primero-después, lleva los pensamientos en andaderas, en el espíritu de una sistemática filosófica como en un orden del día y aplaza los rebeldes según el es-

quema obstructor "pero antes de... es preciso efectuar aún investigaciones fundamentales": "El capítulo que asume la explicación del ser-en como tal, es decir, del ser del ahí, se divide en dos partes. A) La constitución existencial del ahí. B) El ser cotidiano del ahí y la caída del ser-ahí" [60]. Semejante pedantería, que todavía crea ambiente como ciencia genuina en favor de la pretendida radical reflexión filosófica, es además premiada por el producto derivado, en el sentido de que no llega de ningún modo a lo que la filosofía promete. Esto se remonta a Husserl, en el cual con las extensas menciones previas se olvida fácilmente la cuestión principal; la reflexión crítica, sin embargo, habría de abordar en primer lugar aquellos filosofemas que el rigor se va poniendo delante. Incluso la afirmación de que el resultado es despreciable, que tiene su honorable prehistoria en el idealismo alemán, no carece de una estratégica prudencia. De un modo análogo, las diversas instancias en Kafka rehuyen todas las decisiones, que luego, sin motivos, sobrevienen súbitamente a las víctimas. El quidproquo de lo personal e impersonal en la jerga; la aparente humanización de lo objetivo; la real objetivación de lo humano: eso es la fosforescente calcomanía de la situación administrativa,

[60] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 133.

en la cual el derecho abstracto y el orden objetivo de procedimiento se enmascaran en cada caso en decisiones personales. Inolvidable, de los primeros tiempos del Reich hitleriano, la mirada de aquellas gentes de la SA, en las cuales se reunían visiblemente la administración y el terror, arriba la cartera de documentos, abajo las botas altas. Algo de esa imagen conserva la jerga de la autenticidad en palabras como "misión", donde se difumina la diferencia entre algo dispuesto por instancias justas o injustas y algo absolutamente exigido, entre autoridad y sentimiento. A la incorporación de la palabra "misión" a la jerga habrá animado la primera de las *Elegías de Duino,* de Rilke, uno de sus fundadores, cuya interpretación, durante muchos años, todo ambicioso profesor consideraba ejercicio obligado: "Todo esto fue misión" [61]. Esta línea expresa el vago sentimiento de que algo inefable de la experiencia quiere algo del sujeto, como en el arcaico tarso de Apolo [62]: "Algunas estrellas te exigen que las sientas" [63]. Todavía añade el poema la expresión de la indiferencia e infructuosidad de tal sensación de consigna; naturalmente, como

[61] Cfr. Rainer Maria RILKE, *Duineser Elegien, Nueva York,* s. a. p. 8.

[62] Cfr. Rainer Maria RILKE, *Der neuen Gedichte anderer Teil,* Leipzig, 1919, p. 1.

[63] Cfr. Rainer Maria RILKE, *Duineser Elegien,* p. 7.

insuficiencia del sujeto poético: "pero ¿lo superaste tú?" [64]. Rilke absolutiza la palabra "misión" bajo la tutela de la apariencia estética y limita más tarde la que su "pathos" ya anuncia. La jerga sólo necesita tachar, con un ligero esfuerzo, la reserva y tomar al pie de la letra la palabra absolutizada con dudosa poética. No obstante, el hecho de que la lírica neorromántica procede a veces igual que la jerga, o al menos la prepara tímidamente, no debe inducir a buscar sólo en la forma su mal. Este no se basa tan sólo, como quisiera una ingenua opinión, en la mezcla de poesía y prosa. Ambas se vuelven igualmente falsas por lo mismo. En aquella es ya malo el dotar a las palabras de un teológico sonido concomitante que es desmentido por el estado del solitario y secular sujeto que ahí habla: la religión como ornamento. Cuando en Hölderlin, el modelo secreto, aparecen palabras y giros similares, no llevan aún el trémulo de la jerga, por muy descaradamente que sus administradores extiendan la mano hacia el inerme genio. En la lírica al igual que en la filosofía, la jerga tiene su determinación en el hecho de que, al actualizar algo intencionalizado como si fuese un ser sin tensión hacia el sujeto, subordina su verdad; esto la convierte, antes de cualquier juicio dis-

[64] Cfr. *Ibíd.*, p. 8.

cursivo, en falsa. La expresión se basta a sí misma. Rechaza como engorrosa la obligación de expresar algo distinto de ella junto con la diferencia; puede ya ser nada, y esta nada se convierte, como agradecimiento, en lo supremo. El lenguaje de Rilke se encuentra aún en la cumbre, como muchas cosas irracionales de la época prefascista. No sólo oscurece, sino que además registra lo que queda por debajo del umbral, que escapa a la racionalidad cosificada, y así protesta contra ésta. El sentimiento de ser conmovido, tal como la palabra "encargo" debe animarlo en aquella elegía, es de este tipo. Y sólo llega a ser intolerable en cuanto se objetiva, cuando precisamente en su irracionalidad presume de determinado y unívoco, desde el pensamiento esclavo y registrador de Heidegger hasta cualquiera que convoca y llama, cuya calderilla arroja a su alrededor, la presunción de la jerga. La ambigüedad quiere ser absoluta por el hecho de que Rilke confiesa simplemente en el poema lo ambiguo del encargo. Por otra parte, sin embargo, el encargo sin alguien que encargue está ya gastado en la jerga y suscita, desde luego, una idea de ser que le cuadra. Esto a su vez hace juego con la religión de artesanía del primer Rilke, al menos del Libro de Horas, que con giros teológicos somete lo psicológico a una especie de procedimiento purificador. La lírica que se permite

cualquier metáfora, incluso lo simplemente ametafórico como símil, no se deja perturbar ni por la cuestión de la objetividad de aquello que supuestamente susurra al sujeto sus emociones, ni por la cuestión de si las palabras seleccionadas de la cultura cubren de alguna manera las experiencias cuya objetivación es la idea de tal lírica. Al insensibilizarse frente a la verdad y la precisión de sus palabras —todavía debería estar lo vaguísimo determinado como vago y no introducido furtivamente como determinado—, es mala también como lírica, a pesar de su virtuosismo; la problemática de aquello adonde aspira a elevarse, es decir, de su contenido, es también la de la forma que hace creer que posee trascendencia, y por ello se toma apariencia en un sentido más grave que el de lo estético. La mala verdad tras esa apariencia es, sin embargo, la alianza del encargo con la administración, a la que en su servicio niega. Sus palabras son contraseñas de documentos, o bien sellos o ese ref. del lenguaje burocrático, disimular el cual sigue siendo el encargo de la jerga. La mirada selectiva a ciertas palabras, tal como fueron tratadas lexicalmente en los días de la pre-heideggeriana fenomenología de las imagenitas, fue ya el anuncio de un inventario decisorio. El que preparaba significaciones, parteador de las palabras puras de hoy día, se comportaba en todos los casos

coercitivamente, sin remilgos para con los santuarios de la filosofía esencialista: El método, que prohibe mezclar lo más mínimo una palabra con la siguiente, era, objetivamente, tan resuelto como el pequeño funcionario, que vigila para que todo permanezca tan rigurosamente en su categoría como él mismo en su categoría de sueldo. Incluso la muerte es tratada con un hilo conductor, lo mismo en las disposiciones de las SS que en las filosofías existenciales; la rutina como Pegaso, cabalgando "in extremis" como un corcel apocalíptico. En la jerga, el sol que ésta lleva en el corazón, saca a la luz el lóbrego secreto del método como de un procedimiento que pretende el lugar de aquello que toca. Así se comporta en general la jerga. Indiferente al asunto mismo, se la puede aplicar para objetos señalados por una orden, en lugar de que el lenguaje, como antaño en la gran filosofía, fluya de la exigencia del asunto. Semejante indiferencia del procedimiento del lenguaje se ha convertido en metafísica del lenguaje: lo que parece volar según la forma, a la cual se refiere aquél, se afirma con ello como lo supremo. Cuanto menos posible es, teóricamente, el sistema filosófico, al cual Nietzsche calificó de insincero, tanto más se transforma en mera afirmación, lo cual sólo en el sistema tenía un valor funcional. La herencia del rigor destruido del sistema es la eficaz confusión del len-

guaje. Naturalmente, en cuanto solemnidad fútil se bambolea con los chanclos y tropieza en la majadería.

La misión se arroga, en la jerga vulgar de la autenticidad, una autoridad no solicitada. Su falibilidad es disimulada con el absoluto uso de la palabra. Al ser pasado por alto por los gremios o personas que dan el encargo, se instala como nido lingüístico de disposiciones totalitarias, sin interpelación racional al derecho de aquellos que se atribuyen el carisma de caudillo. Una avergonzada teología se aparea con una mundana desvergüenza. Relaciones transversales existen entre la jerga de la autenticidad y las viejas frases de la escuela, como el "así se hace aquí", observado por Tucholsky o el truco del mando militar de disfrazar un imperativo en una frase afirmativa, con el fin de otorgar firmeza a lo que se quiere, borrando la huella gramatical de la voluntad del superior y subrayando que es preciso obedecer porque lo exigido se está fácticamente realizando: "Los participantes de la marcha conmemorativa de los héroes se reúnen en Lüneburg." Así hace también Heidegger restallar la fusta cuando en la frase "la muerte es" espacia el verbo [65]. La transposición gramatical del imperativo en predicado le da un carácter categó-

[65] Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 259.

rico; no tolera negativas, porque ya no coacciona, como antes el kantiano, sino que describe la obediencia como un hecho consumado y estirpa cualquiera resistencia posible todavía en pura lógica formal. La objeción de la razón es desterrada del círculo de lo socialmente pensable. Semejante irracionalidad de eso que, sin embargo, no renuncia, incluso en el estadio del mito endosado, a denominarse pensamiento, era ya, naturalmente, la sombra de la ilustración kantiana, la cual asegura amablemente que para obrar bien no es necesrio el conocimiento del imperativo categórico, mientras éste, si ha de identificarse de verdad con el principio racional, atribuye a todo el que obra la razón, que en cuanto ilimitada, sería la filosófica.

Christian Schütze ha publicado una sátira titulada "Discurso solemne estereotipado", que presenta la jerga como un síndrome, con gran fuerza cómica:

> "Muy distinguido señor presidente, señores ministros, subsecretarios, alcaldes, jefes de sección, jefes de negociado y ayudantes, estimadas señoras y señores de nuestra vida cultural, representantes de la ciencia, de la economía y de la clase media establecida por su cuenta, distinguida asamblea solemne, señoras y señores. Al reunirnos hoy aquí para

celebrar en común esta fecha, esto no es por mera casualidad. Pues precisamente en una época como la nuestra, donde los auténticos valores humanos deben ser más que nunca nuestra más seria y profunda preocupación. No quisiera exponerles ninguna solución patentada, sólo presentar únicamente a la discusión una serie de temas candentes que están de todos modos en el ambiente. Lo que necesitamos no son opiniones prefabricadas, que a nosotros no nos van, sino que lo que necesitamos es una auténtica conversación que nos remueva en nuestra propia humanidad. Es la certeza del poder que tiene el encuentro en la configuración del ámbito interhumano lo que nos ha convocado aquí. En este ámbito interpersonal se hallan situadas las cosas que cuentan. No necesito decirles a lo que me refiero. Vds. todos, que en un sentido particular y eminente tienen que tratar con personas, me comprenderán.

En una época como la nuestra —ya lo dije antes— en la que la óptica de las cosas parece desenfocarse en todas partes, adquiere más importancia el individuo que sabe cuál es la esencia de las cosas mismas, de las cosas como tales, de las cosas en su propia autenticidad. Necesitamos personas

abiertas que se hallen en estas condiciones. ¿Quiénes son esas personas?, me preguntarán; y yo les respondo: Ustedes. Al reunirse aquí, demuestran Vds. con más claridad de lo que las palabras pudieran hacerlo que Vds. están dispuestos a subrayar con firmeza sus deseos. Por esto quisiera expresarles mi agradecimiento. Pero también por el hecho de que con esta afirmación de una buena causa lanzan Vds. un enérgico ¡basta!, ante la ola de materialismo en la cual amenaza hundirse todo a nuestro alrededor.

Para decirlo anticipadamente: Vds. han venido aquí para recibir orientaciones, para escuchar. De este encuentro a nivel interpersonal Vds. esperan una aportación al restablecimiento del clima cohumano, del calor del nido que a nuestra moderna sociedad industrial parece faltarle en grado tan alarmante...

Pero ¿qué significa esto para nosotros en nuestra situación concreta aquí y ahora? El pronunciar la pregunta significa ya el plantearla. Significa incluso mucho más. Significa abandonarnos a ella, ponernos a su disposición. El hombre moderno, sin embargo, olvida esto con demasiada facilidad en la prisa y el trajín de cada día. Vds. que, en cambio, forman parte de los silenciosos del país, co-

nocen esto. Nuestros problemas provienen de un campo que nosotros estamos llamados a cultivar. La saludable perplejidad, que surge de este hecho abre horiontes que no debemos sencillamente volver a cerrar, abandonando por aburrimiento. Es preciso pensar con el corazón, y sintonizar la antena humana en la misma longitud de onda. Nadie sabe hoy mejor que el hombre cuál es en último término lo más importante" [66].

Aquí se halla todo reunido: la preocupación profundamente seria, la auténtica conversación, las cosas en su autenticidad con vaga renimiscencia de Heidegger, el encuentro a nivel interpersonal, la pregunta por la pregunta e incluso el ejército de reserva, un poco anacrónico, de los silenciosos en el país. La detallada salutación que designa con su función a los notables presentes, somete el conjunto anticipadamente a un motivo administrativo, él mismo inasible. Mientras que no se llega a saber qué es lo que el orador pretende, la jerga lo pone de manifiesto. La preocupación es el clima de trabajo. El apóstrofe de los oyentes en cuanto tales, "que en un sentido particular y eminente tienen que tratar con personas", permite advertir que se trata de aquel tipo de mando de personas para el cual las personas son un pretexto para el mando. Con gran precisión concuerda con esto la indestructible frase contra "la ola de materialismo" que los dirigentes pura sangre de la economía suelen condenar en sus subordinados. Ese en el fundamento del ser de lo superior en la jerga, que, en fallos, reconoce a la administración como su esencia. El "nivel interpersonal", que debe constituir una aportación al "establecimiento del clima humano", coloca la palabra nivel junto a "interpersonal", con la asociación tan sociológica como familiar del yo y tú; los niveles, sin embargo —nivel regional, nivel federal— son competencias jurídico-administrativas. En el mismo aliento que la amonestación a pensar con el corazón —la fórmula pascaliana de que *les grandes pensées proviennent du coeur* ha agradado desde siempre a los hombres de negocios—, la "antena humana es sintonizada en la misma longitud de onda". El contenido, en su conjunto, es, sin embargo, pura estupidez; frases como "el pronunciar la pregunta significa ya el plantearla" o "nadie sabe hoy mejor que el hombre cuál es en último término lo más importante". Semejante estupidez tiene, a su vez, su razón del mundo: ocultar la manipulación y lo que debe conseguirse; de ahí que, como

[66] Christian SCHÜTZE, "Gestanzte Festansprache", en: *Stuttgarter Zeitung,* 2-XII-1962, citado en: *Der Monat,* enero, 1963, fasc. 160, p. 63.

dice el alemán administrativo, quede eliminado todo contenido, sin que se pueda, no obstante renunciar a la apariencia de contenido, a fin de que los apostrofados —según el mismo alemán— sigan las huellas. La intención se contrae en un lenguaje inframundano desprovisto de intención, fiel a la determinación objetiva de la jerga misma, que no tiene otro contenido que su embalaje.

La jerga se adapta más tarde a las necesidades de la filosofía corriente hacia 1925 en cuanto a concreción de la experiencia, el pensamiento y el comportamiento en medio de una constitución global que transcurre realmente tras algo abstracto: el canje. Pues la jerga ni es capaz ni está dispuesta a concretizar lo que condena a la abstracción. Se mueve en círculo; quisiera ser concreta de un modo inmediato, sin derivar a mera facticidad y con ello se ve obligada a una secreta abstracción, y poco a poco al mismo formalismo contra el cual desató en otro tiempo sus improperios la propia escuela de Heidegger, la fenomenológica. Esto se convierte en crítica teológica palpable en la ontología existencial; sobre todo en la dicotomía autenticidad e inautenticidad, de *Ser y Tiempo*. Ya allí se hermana con el ímpetu hacia la concreción y un "no me toques". Se habla como desde una profundidad que se profanaría en cuanto contenido que quisiera ser ella de nuevo y pronunciarse. La técnica defensiva de Heidegger del retirarse a la eternidad tiene como escenario aquella "pura y vertiginosa altura" [67], de la que trata Hegel en su polémica contra Reinhold; como éste, tampoco Heidegger puede hartarse de preliminares rituales para "penetrar en el templo" [68]; sólo que apenas alguien osa ya poner el cascabel al gato. De ningún modo resulta Heidegger incomprensible, como los positivistas le anotan en rojo al margen; pero él se crea a su alrededor el tabú de que cualquier comprensión le falsifica inmediatamente. La insalvabilidad de lo que este pensamiento pretende salvar es hecha diplomáticamente en pro de su propio elemento. Rechaza todo contenido contra el cual se podría argumentar: la metafísica falla lo mismo que la transposición en afirmaciones ónticas, que, a su vez, como "participación" de las ciencias particulares, son vistas no sin agrado [69]. También con la autenti-

[67] HEGEL, *WW* I, ed. Glockner 1958, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems,* p. 43.

[68] En el lugar citado.

[69] En el tratado sobre *Identidad y diferencia,* Heidegger, distraído por un momento, se deja ver las cartas: "Sin embargo, supongamos de momento que la diferencia es un ingrediente de nuestra representación, entonces se plantea la pregunta: un ingrediente ¿de qué? Se responde: del ente. Bien; pero ¿qué significa "el ente"? ¿Qué otra cosa significa sino tal cosa que es? Así colocamos junto al ser el ingrediente supuesto, la representación de la dife-

cidad y la inautenticidad se trata por de pronto con cautela. Heidegger se previene contra la objeción de pintura en blanco y negro. No ofrece ninguna orientación del juicio filosófico, sino que introduce términos descriptivos normales del estilo de lo que en la primera fenomenología se llamó investigación y neutralidad a los valores en la lectura weberiana de la sociología denunciada por Heidegger: "Los dos modos de ser de la autenticidad y la inautenticidad —estas expresiones han sido elegidas terminológicamente en el sentido más riguroso de las palabras— se basan en que el ser-ahí se halla determinado simplemente por el ser-en-cada-caso-mío. La inautenticidad del ser-

rencia. Pero "ser" dice Ser que es ente. Encontramos allí, adonde queremos llevar la diferencia como supuesto ingrediente, siempre ya ente y ser en su diferencia. Es como en el cuento de Grimm de *El conejo y el erizo:* "Yo estoy aún aquí." (HEIDEGGER, *Identität und Differenz,* Pfullingen, 1957, p. 60.) Lo que aquí se dice sobre la diferencia ontológica, con ayuda de una muy primitiva hipóstasis de la cópula, con el fin de desplazar la precedencia ontológica de aquella diferencia al ser mismo, es en verdad la fórmula del método de Heidegger. Este método se asegura captando posibles objeciones como momento que ya habrían sido tenidos en cuenta en cada una de las tesis mantenidas; las conclusiones incorrectas, que el mejor logístico pudiera registrar, son proyectadas en la estructura objetiva de aquello hacia lo cual tiende el pensamiento y con lo cual se justifica.

ahí no significa, sin embargo, algo así como "menos" ser o un "menor" grado de ser. La inautenticidad puede más bien determinar el ser-ahí según su más plena concreción en su solicitud, animación, interés y capacidad de goce" [70]. Todavía en otro pasaje posterior de *Ser y Tiempo,* dedicado a la categoría del uno, característica de la inautenticidad, dice Heidegger "que la interpretación tiene una intención puramente ontológica y se halla muy lejos de una crítica moralizante del ser-ahí cotidiano y de las aspiraciones filosóficas-culturales". Incluso la expresión "habladurías" no debe utilizarse aquí en un sentido "despectivo"[71]. Las comillas de "despectivo" son los guantes de la metafísica melindrosa. Las ventajas de tales solemnidades metodológicas, que tienen su modelo en la protesta de pureza científica de los textos de Husserl, son considerables. La filosofía de la autenticidad necesita sus cláusulas de reserva para, llegada la ocasión, tratar de persuadir de que no lo es. El prestigio de la objetividad científica crece en dirección a su autoridad, y deja al mismo tiempo la decisión entre ser auténtico e inauténtico a una arbitrariedad que está dispensada del juicio racional no de otro modo que el "valor" de Max Weber. La voltereta resulta tan elegante

[70] HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* p. 43.
[71] Cfr. *Ibid.,* p. 167.

porque las expresiones "elegidas terminológicamente" no se agotan en la libertad sujetiva de elección de su aplicación, sino que ellas mismas —como el filósofo del lenguaje Heidegger tuvo que reconocer el primero de todos— contienen, objetivamente, aquellas normas de las cuales Heidegger las delimita. Los nominalistas vieron esto mejor que el posterior místico del lenguaje. Ya Hobbes advierte, apoyándose en la teoría baconiana de los ídolos, "que los hombres, con las palabras suelen expresar sus propios afectos, o sea que aquellas encierran ya un cierto juicio sobre la cosa" [72]. La trivialidad de esta advertencia no exime de acordarse de ella allí donde sólo es ignorada. Mientras Heidegger reconoce, como neutral contemplador de esencias, que la inautenticidad puede "determinar el ser-ahí según su plena concreción", los calificativos que atribuye a aquel modo de ser son de antemano hostiles. Caracterizan, como solicitud e interés, unas propiedades que se han inscrito en el mundo del canje y de la mercancía y sus similares. Solícito es que cumple un afán por él mismo y confunde los medios con los fines; interesado, en sentido exacto, es el que a bien, según las reglas burguesas del

[72] Citado según: Rudolf EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879, p. 86; sobre esto, Thomas HOBBES, *Leviathan*, caps. 4 y 5.

juego, busca demasiado abiertamente su propia ventaja, o bien, disfrazado de objetividad, lo que sólo sirve a aquella ventaja. A esto se añade la capacidad de goce. Según la costumbre de la pequeña burguesía, las deformaciones que el mundo del lucro inflige a los hombres se explican por su codicia, como si fuesen culpables de ser engañadas en su subjetividad. Sin embargo, con la filosofía de la cultura, en la cual surgen tales cuestiones, la de Heidegger no quiere en absoluto tener nada en común. De hecho, su concepto es tan petulante como el de la filosofía social; la reducción de la filosofía a un campo específico es incompatible con la aspiración de reflectar y derivar ella misma la separación institucional de reconocer otra vez como inseparado lo necesariamente separado. La filosofía de la cultura, por su sutorrespuesta, se somete a la división de los fenómenos en campos de objeto, y posiblemente a su jerarquía. Como el lugar de la cultura en la construcción de pretendidos estratos es, inevitablemente, casi el de algo derivado, entonces la filosofía, que en ella se mueve refinadamente, se contentó con lo que los funcionarios favorecen como ensayismo y soslayó lo que ha sido transmitido bajo el nombre de problemas de constitución y de lo que, naturalmente, sólo torpemente podría apartar la vista. Heidegger, a quien es familiar el esquema de Husserl de las disciplinas eidético-filosóficas aquí

y de las orientadas a los objetos allí, y que lo ha fundido con la crítica idealista a la cosificación, mantiene todo esto ante la vista. Pero no puede pasarse por alto en él un tono concomitante de la palabra "filosófico-cultural": denuesto de lo que se adhiere a lo secundario como el parásito a la vida ya en marcha. Se irrita ante cualquier mediación incluso en el espíritu, que es esencialmente mediación. El clima en el que prospera esta actitud contra la filosofía de la cultura es aquel académico donde se golpeaba en el hombro al judío Georg Simmel porque él, al menos según su intención, se sumergía en la concreción siempre augurada por los sistemas y blasfemaba contra el tabú de la filosofía tradicional, que si no con los temas básicos de la metafísica occidental, al menos tiene que ver con la cuestión de su posibilidad. La crítica a la limitada filosofía de la cultura está taimadamente limitada. Pues no más que ésta vale un concepto químicamente puro de la filosofía como la pregunta por la esencia intacta debajo de lo que ha sido puesto o hecho sólo por el hombre. El ámbito del objeto de lo puro no tiene ninguna ventaja sobre la cultura ni en cuanto verdaderamente filosófico ni tampoco sólo como explicativo o vector. Al igual que ella, es él determinación reflexiva. Si la filosofía cultural especialista absolutiza la figura de lo devenido contra aquello de lo que vive, la ontología funda-

mental, que teme al espíritu objetualizado a base de la objetividad del conocimiento, escamotea su propia mediación. Y sea lo que fuere de la posibilidad de una filosofía de la naturaleza hoy día: aquella origenidad que en el atlas fiolsófico ocupa el lugar en el que una vez estaba señalada la naturaleza, es parte de lo que desprecia como cultura y lo mismo al revés. También es cultura la infraestructura material de la sociedad, en la que se hallan plantados el trabajo y el pensamiento humano, a través de lo cual el trabajo se convierte en trabajo social; sin que por ello se aminore el contraste con la superestructura. La naturaleza filosófica debe ser considerada como historia, y la historia como naturaleza. Ya el contraste entre vivencias originarias y vivencias culturales, inventado por Gundolf *ad hoc* para George, era, en cuanto contraste en plena supraestructura, ideología, destinada a oscurecer el contraste entre infraestructura e ideología. Las categorías que él popularizó y entre las cuales no falta el divinal ser, más tarde de tanto éxito [73], fueron vendidas como sustanciales, mientras que precisamente en el neorromanticismo destaca de un modo chillón la mediación cultural: el arte nuevo; Bloch ha hecho escarnio de Gundolf, con razón burlándose

[73] Friedrich GUNDOLF, *George*, 3.ª ed., Berlín, 1930, p. 269.

de las vivencias originarias de hoy día. Estas, parte de un expresionismo recalentado, las ha convertido luego Heidegger en institución permanente con anuencia de la opinión pública. Lo que le repugna en la ocupación con la cultura, a la que, por cierto, le adjudican sus propios excesos filológicos, es decir, la salida de la experiencia de algo derivado, resulta inevitable y ha de ser introducido en la consciencia. En el mundo universalmente mediado, toda experiencia primaria está culturalmente preformada. El que deseaba lo otro ha de partir de la inmanencia de la cultura para poder traspasarla. Pero la ontología fundamental se ahorra esto adrede, al simular un comienzo fuera. Así es como precisamente queda sometida a mediaciones culturales: éstas retornan como momentos sociales de su propia pureza. La filosofía se implica socialmente con tanta mayor profundidad cuanto mayor es el celo con que ella, pensando en sí misma, se desprende de la sociedad y de su espíritu objetivo, se agarra con fuerza al ciego destino social, que —en terminología de Heidegger— ha arrojado a uno en este lugar y en ningún otro. Esto era adecuado al fascismo. Con la decadencia del liberalismo mercantil surgieron descaradamente las relaciones de dominio. La rigidez del mandato, la verdadera ley del "tiempo precario", puede confundirse fácilmente con lo originario.

De ahí que bajo el capitalismo industrial de enorme concentración del III Reich se pudiera fanfarronear de sangre y suelo sin provocar carcajadas. La jerga de la autenticidad prosigue esto con menos vigor; impunemente, porque entonces las diferencias sociales, como entre el maestro de escuela constituido en catedrático y el catedrático de carrera, entre el optimismo oficial de la mortal maquinaria de la guerra y el filosófico fruncimiento de la frente de los demasiado soberanamente conmovidos por el ser-para-la-muerte, llevaron a fricciones ocasionales.

Las quejas de Heidegger contra la filosofía de la cultura tienen graves consecuencias en la ontología de la autenticidad: lo que ella al principio destierra sólo a la esfera de la mediación cultural, luego lo arroja sin demora al infierno. A éste, es el mundo, desde luego, bastante semejante, sumergido en una turbia ola de palabrería como forma degenerativa del lenguaje. Karl Kraus ha condensado esto en la tesis de que la frase da a luz hoy a la realidad; sobre todo aquella que surgió tras la catástrofe bajo el nombre de cultura. Esta, como Valéry definió la política, está ahí en gran medida sólo para apartar a los hombres de lo que les afecta. En el mismo sentido que Kraus, a quien no menciono, dice Heidegger en *Ser y Tiempo:* "El escuchar y entender se ha aferrado sobre todo a las habladurías domota-

les"[74]. De este modo, la empresa de la comunicación y sus fórmulas se intercalan entre la cosa y el sujeto y lo ciegan contra aquello precisamente a lo que se refiere la palabrería. "Las habladurías como tales afectan a círculos cada vez mayores y asumen un carácter autoritario. La cosa es así porque se dice"[75]. Pero Heidegger impone el resultado crítico a una situación negativa ontológica, el "ser cotidiano del ahí", que en verdad es de esencia histórica: la implicación del espíritu con la esfera de la circulación en una fase en que el espíritu objetivo es recubierto por el proceso económico de explotación como por el moho, que sofoca la calidad espiritual. Este desorden ha surgido y debe suprimirse; no debe lamentarse y admitirse como esencia del ser-ahí. Rectamente percibe Heidegger lo abstracto de la palabrería "como tal", que se ha enajenado en la relación a la cosa; pero de la patética abstracción de la palabrería deriva él la invariancia metafísica de ésta, por muy problemática que sea. Sólo ya cuando desapareciese, en una economía racional, el derroche publicitario, disminuiría la palabrería. Esta les es endosada a los hombres por una constitución social que los niega como sujetos, mucho antes de los trusts periodísticos. Pero la crítica de Heidegger se hace ideológica al sorprender in-

[74] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 178.

[75] En el lugar citado.

diferenciadamente al espíritu emancipado como aquello que ocurre con él bajo vínculos muy reales. El condena las habladurías, pero no la brutalidad, con la cual el pactar constituye la verdadera culpa de las habladurías, en sí bastante inocentes. En cuanto Heidegger pretende reducir las habladurías al silencio, resuena su lenguaje con el armamento: "Para poder callar, el ser-ahí debe tener algo que decir, es decir, disponer de una auténtica y rica decisión de sí mismo. Entonces hace patente la taciturnidad y derriba a golpes las 'habladurías'"[76]. En las palabras "derriba a golpes" habla como pocas veces su lenguaje mismo, el de la violencia. Ahora bien, el que aquello adonde quiere llegar es una sola cosa con las circunstancias que denuncia, se ha confirmado en el Reich hitleriano. Bajo el dominio del "uno" nadie tiene nada de qué responder, opina Heidegger: "El uno está en todas partes, escapó ya de allí donde el ser-ahí exige decisión. Sin embargo, como el uno pretende todo juicio y decisión, quita al ser-ahí de cada caso la responsabilidad. El uno se puede permitir, por decirlo así, el que "uno" continuamente se remita a él. El es el que más fácilmente puede responsabilizarse de todo, porque no es nadie que necesite salir fiador de algo. El uno "era" siempre, y, sin embargo, se puede

[76] Cfr. *Ibíd.*, p. 165.

decir que "nadie" había sido. En la cotidianidad del ser-ahí, la mayor parte es hecho por algo de lo que se puede decir que nadie ha sido" [77]. Esto precisamente se cumplió bajo el nacional socialismo en forma de universal emergencia de mando, con la cual se excusan posteriormente los verdugos. La semblanza que hace Heidegger del uno es todavía lo que más se acerca a lo que es, la relación de canje, allí donde trata de la medianía: "El uno tiene él mismo sus propios modos de ser. La mencionada tendencia del ser-con, a la que denominamos el distanciamiento, tiene su fundamento en que el ser-unos-con-otros en cuanto tal se cuida de la medianía. Esta es un carácter existenciario del uno. Al uno en su ser le interesa ella esencialmente. Por eso se mantiene fácticamente en la medianía de aquello que es como es debido, que se admite o no, a lo que se otorga o se niega aprobación. Esta medianía en el modelo previo de lo que se puede y debe emprenderse, vigila sobre toda excepción que se presenta. Toda preferencia es silenciosamente reprimida. Todo lo originario es aplanado de la noche a la mañana como cosa sabida hace mucho tiempo. Todo lo ganado por la lucha se vuelve corriente. Todo secreto pierde su fuerza. Esta solicitud de la medianía revela otra vez una esencial tendencia del ser-ahí,

[77] Cfr. *Ibíd.*, p. 127.

a lo que llamamos el allanamiento de todas las posibilidades del ser" [78]. La nivelación descrita como violencia, según los modales de las élites que se certifican a sí mismas aquella "preferencia", y que éstas mismas desean perpretar, no es ninguna otra que esa que en cada caso sucede al ámbito del canje por su inevitable reducción a la forma de equivalencia; la crítica de la economía política capta el valor del canje en el tiempo laboral que debe emplearse como promedio en la sociedad. En su celo contra el uno, negativamente ontologizado, la resistencia contra el anonimato capitalista pasa adrede por alto la ley del valor que se impone; un sufrir que no quiere tener una palabra de sufrir. Al ser interpretado aquel anonimato, cuyo origen social es inconfundible, como posibilidad del ser, queda descargada la sociedad, la cual descalifica y determina al mismo tiempo las relaciones de sus miembros.

La movilidad de las palabras lleva en sí, sin duda, desde un principio su propio envilecimiento. En la palabra fungible, el engaño, inherente al principio mismo del canje, echa mano del espíritu; y como éste no puede existir sin la idea de verdad, en él resulta flagrante lo que en la praxis material se agazapa tras el libre y justo canje de

[78] Cfr. *Ibíd.*, p. 127.

las mercancías. Pero sin movilidad jamás habría llegado a ser capaz el lenguaje de aquella relación hacia la cosa, a cuya medida juzga Heidegger el lenguaje comunicativo. La filosofía del lenguaje tendría que investigar en éste el cambio de la cantidad en la calidad de las habladurías o, mejor, el ensamblaje de ambos aspectos; y no dirigir de un modo autoritario hacia la izquierda y la derecha las ovejas y los cabritos del espíritu lingüístico. Ningún pensamiento sería capaz de desplegarse en algo no pensado ya, sin el chorro de irresponsabilidad sobre el que Heidegger se apasiona; en eso se distingue la palabra hablada de la auténticamente escrita; e incluso en ésta, los positivistas pueden fácilmente censurar como irresponsable lo que excede a lo que es el caso. La minoría de edad y el tedio no se consideran superiores a las habladurías. Incluso aquella objetividad de carácter lingüístico que requiere la máxima vigilancia contra la fraseología, tiene como condición la movilidad de la expresión, por muy quebrada que sea: la urbanidad. Nadie es capaz de escribir sin hueras frases y con objetividad si no es él mismo también un literato; la defensa de éste llegaría a vencimiento tras el asesinato de los judíos. Kraus mismo despreció tal vez más a los iliteratos que a los literatos. Por otra parte, el juicio sumario sobre las habladurías, a las que subordina de un modo negativo-ontológico, permi-

te siempre de nuevo la justificación de la palabrería en cuanto fatalidad. Si las habladurías son un "encontrarse", entonces no hay que molestarse si la autenticidad se convierte en habladuría. Esto es lo que le ocurre hoy a la propia leyenda de Heidegger. Entresaquemos algunas frases del escrito *La idea de la universidad alemana y la reforma de las universidades alemanas,* de Ernst Anrich: "No es ninguna ingerencia" —es decir, contra la autonomía académica— "si desde el claro conocimiento de que hoy día no se puede establecer una determinada filosofía como determinante en el centro de la universidad para mantener alerta la universalidad y la responsabilidad ante el conjunto de la realidad, se exige de ese juramento hipocrático que todos los científicos en ese cuerpo ejerciten su ciencia bajo la pregunta última por el fondo del ser y la totalidad del ser, y menciona estos problemas, intercambiándolos repetidamente, en la corporación que de ahí toma su dignidad. Si los estudiantes, con razón, exigen que la esencia de su estudio ha de ser tal que desde su especialidad vaya penetrando hasta avistar el ser y la responsabilidad ante la totalidad del ser, entonces el profesor debe exigir que en su curso quede claro de que modo su propia investigación es impulsada en último término por los esfuerzos en torno a esa cuestión; y entonces se puede esperar que todas sus clases sean también

en este sentido un llamamiento y un despertar" [79]. En un contexto organizativo, enormemente óntico, tales frases utilizan la jerga lo mismo que Heidegger en *Ser y Tiempo* la describe como característica de las habladurías. La autoridad a la que la jerga se juramenta, sin embargo, no es otra que la de la filosofía heideggeriana misma. El hecho de que en el capítulo en cuestión se repita con retórico tesón "no es ninguna ingerencia" tiene la misión de ocultar una, precisamente, a saber: el juramento —Anrich mismo utiliza la mística palabra— sobre la llamada pregunta del ser, mientras que en el mismo instante reconoce que ninguna filosofía determinada puede hoy ponerse en el centro de la universidad; como si la ominosa pregunta del ser estuviera más allá de toda crítica. El que la repudia con razón y además la palabrería de un modo absoluto debería ser expulsado de la universidad. Con esto enlaza hábilmente Anrich su observación de que en fórmulas como la de la pregunta por el fondo del ser resuena para los ingenuos una resistencia contra el trajín desespiritualizado de las ciencias del espíritu. Un derecho humano de los estudiantes, su necesidad de algo esencial se desvanece en la jerga con la esencia-

[79] Ernst ANRICH, *Die Idee der Deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten,* Darmstadt, 1960, p. 114.

lista mitología del ser, de Heidegger. El espíritu que ellos echan en falta en las universidades se convierte tácitamente en monopolio de una doctrina que por su parte calumnia al espíritu en su forma de razón.

Lo mismo que en el concepto de las habladurías, también en el del ser-a-la-mano, descrito con simpatía y ascendiente filosófico del recogimiento, la experiencia pasiva es interpretada en su contrario. En algunas fases históricas de la agricultura y en la sencilla economía mercantil, la producción no estuvo radicalmente sometida al canje, más cerca de los trabajadores y consumidores y las relaciones entre éstos no fueron del todo cósicas. La idea de algo indesfigurado que queda por realizar, difícilmente podría haberse concebido sin traza de recuerdo de tales condiciones, si bien probablemente infligieron a los que estaban a su merced más brutalidades que en largos períodos de capitalismo. De todos modos, el pensamiento identificador, que reduce lo diferenciado a la igualdad del concepto y que está adiestrado en el canje divide la identidad ingenua. Pero Heidegger interpreta ontológica y al mismo tiempo ahistóricamente y, en cuanto modos de ser del ser-ahí, como algo corporal, lo que Hegel y Marx condenaron en su juventud como alienación y cosificación y contra lo cual hoy día están, sin compromiso mutuo, todos unidos. La ideología del

ser-a-la-mano y su antagonista se desnuda, por ejemplo, en la praxis de aquellos partidarios del movimiento musical juvenil, quienes juran que un violín adecuado tiene que haberlo construido el violinista mismo. Como las formas artesanas de producción han sido superadas y se han vuelto superfluas por la técnica, la inmediación inherente a ellas resulta tan inválida como el *do it yourself*. El afuncional ser-sí-mismo de las cosas, su liberación de la coacción de identidad que ejerce el espíritu, sería la utopía. Esta exige previamente la transformación de la totalidad. Sin embargo, en medio del universal conjunto funcional, cualquier luz ontológica lo camufla de restos del llamado ser-a-la-mano. Por amor a éste habla la jerga de la autenticidad como si fuera la voz de los hombres y de las cosas que son por sí mismas. Gracias a esta maniobra es como llega a ser un para-otra-cosa, para relaciones causales planificadas y pedagogicamente embellecidas. Ya el wagneriano "ser alemán significa hacer una cosa por ella misma" aumentó, en cuanto slogan, la exportación del espíritu alemán, el cual compitió con éxito frente al pensamiento mercantil de occidente, más progresista, mediante la marca de que no era una mercancía. Esto ilumina lo que de artesanía tiene la jerga. Esta de alojamiento al rancio lema de que hay que llevar el arte a la vida y de que en ella es más que arte, pero también más que mero uso. La jerga ejercita la menestralía a la sombra de la industria, de un modo tan selecto como barato; colecciona imitaciones de impulsos reformadores de la vida a base de Kitsch, que la praxis enterró bajo sí, y les ahorra la inútil prueba de la realización. En lugar de eso, el lenguaje se remanga y da a entender que la actuación oportuna en el momento oportuno vale más que la reflexión. La actitud contemplativa, sin ninguna perspectiva a la praxis transformadora, simpatiza mucho más abiertamente con el ahora y aquí, el servicio a las tareas dentro de lo dado.

Heidegger se ve obligado a insinuar, en el análisis de la curiosidad, algo de la dinámica histórica, la cual disuelve necesariamente las condiciones estáticas [80], de las cuales se nutre la teoría del ser-a-la-mano; el calificar a éstas de sanas lo deja a cargo de los secuaces. Autoriza, desde luego, incluso como posibilidad ontológica, la de "des-alejar", consagrado por el guión, de que los hombres se eleven sobre la pura inmediatez de la reproducción de la propia vida. Sin embargo, patina hasta la difamación de la consciencia liberada de su prisión: "La solicitud se convierte en ocuparse de las posibilidades de ver, quedando en reposo, el "mundo" sólo en su as-

[80] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 172.

pecto. El ser-ahí busca lo lejano únicamente para acercárselo en su aspecto. El ser-ahí sólo se deja llevar por el aspecto del mundo, un tipo de ser en el cual se ocupa de liberarse de sí mismo en cuanto ser-en-el-mundo, liberarse como ser junto al inmediato y cotidiano "a-la-mano". La curiosidad que ha quedado libre se cuida de ver no para entender lo visto, es decir, para llegar a un ser-para-con-ello, sino sólo para ver. Sólo busca lo nuevo para desde ello saltar de nuevo a algo nuevo" [81]. Para Heidegger, el camino a la libre consciencia está previamente señalado, es ineludible; pero él es tan poco propicio a la consciencia liberada como los coartados por su círculo de obligaciones, los cuales desconfían del arte y del espíritu emancipado de la praxis, calificándolos de fútiles. El identifica la consciencia emancipada con la curiosidad. El odio de ésta se une al odio de la movilidad; ambos son inculcados, incluso al espíritu por la ya prescrita sabiduría proverbial: "quédate en el país y aliméntate bien". En el psicoanálisis genético es conocida la amenaza de castración contra la investigación de la sexualidad infantil; con el brutal "esto no te importa" se rima la pregunta actitud superpsicológica del ontólogo. En la curiosidad insulta el pensador al pensar; sin ella quedaría el sujeto

[81] En el lugar citado.

encarcelado en la sorda coerción de la repetición y jamás se desplegaría hasta hacerse experiencia. Desde luego, tal consideración propia de la ilustración, está tan lejos de ser total como lejos están de mejorar, por las censuras de Heidegger al uno, las condiciones sociales cuyos síntomas fustigan. Sólo que su objeción contra la curiosidad procede de su afán de decir sí a toda costa; ella no tiene "nada que ver con la admirativa consideración del ser, el θαυμάζειν; no le interesa ser llevada a la no comprensión por la estupefacción, sino que proporciona un saber, pero solamente por haber sabido" [82].

Hegel criticó la curiosidad en el escrito sobre las *Diferencias* con mucha mayor penetración; no como encontrarse, sino como postura de la consciencia cosificada frente al objeto muerto: "El espíritu vivo que habita en una filosofía exige para desvelarse ser dado a la luz por un espíritu afín. Ante la actitud histórica que por algún interés se extiende a conocimientos de opiniones, pasa rozando como un fenómeno extraño y no revela su interior. Puede resultarle indiferente el que deba servir para aumentar la corriente colección de momias y el general montón de causalidades; pues él mismo se le ha escapado de entre las manos al curioso coleccionista de co-

[82] En el lugar citado.

nocimientos"[83]. Lo contradictorio de la curiosidad, como en el ser codicioso, no se puede atenuar. Pero no es una emoción a tientas lo que deforma eso que una vez quiso liberarse de lo siempre mismo, de lo idéntico sino algo en que por reacción y bajo la presión de una frustración infantil aquélla se convirtió. Los curiosos son caracteres cuya infantil apetencia de verdad sobre la sexual no fue satisfecha: su placer es un mezquino sucedáneo. Aquel a quien se escatima lo que le atañe se mezcla de mala manera en lo que no le concierne, se embriaga con envidia en la información sobre la cosa en la que él mismo no va a participar. Así se comportan todas las codicias frente al libre deseo. A la arrogancia heideggeriana frente a lo puramente óntico le es indiferente la génesis de la curiosidad. Ella contabiliza mutilaciones en el debe del mutilado en cuanto debe del ser-ahí simplemente. Para ella, es la actividad no tentada por la curiosidad, por el saber ocioso y vinculada de un modo heterónomo, la que se convierte en un aval existencial: ésta es la prehistoria filosófica del cliché de la vinculación. Al denunciar Heidegger una posibi-

[83] HEGEL, *WW* I, ed. Glockner, en el lugar citado, *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit (Differenzschrift)*, p. 40.

lidad puramente ontológica, según su propia doctrina, se alza como abogado de la indigencia vital. La autenticidad se coloca anticipadamente, al igual que la fraseología idealista, mediante el bosquejo de sus existenciales, del lado de la indigencia frente a la sociedad y a la superfluidad; y con ello, a pesar de su expresa neutralidad y lejanía social, del lado de las relaciones de producción, que absurdamente mantienen la indigencia en la duración. Si, finalmente, Heidegger señala como "tercer carácter esencial de este fenómeno" "la falta de morada"[84], entonces esto conjura lo ahasvérico con la técnica, demagógicamente, de la alusión, que silencia dónde espera hallar una secreta connivencia. La dicha de la movilidad se convierte en maldición contra los sin patria. Ahora bien, lo contrario del "cotidiano ser-ahí", que "sin cesar se desenraiza"[85], es aquella "admirativa contemplación del ente"[86] —de ningún modo ya el ser—. El intelectual sin raíces lleva en filosofía, en 1927, la mancha amarilla de lo disolvente.

Cuán profundamente es lo social inherente al análisis heideggeriano de la autenticidad, lo confiesa de mala gana su uso lingüístico. Como se

[84] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 173.
[85] En el lugar citado.
[86] Cfr. *Ibid.*, p. 172.

sabe, Heidegger sustituye la tradicional categoría de la subjetividad por el ser-ahí, cuya esencia es la existencia. Pero el ser, "de lo que se trata para ese ente en su ser, es cada-ser-mío"[87]. Con ello tiene que diferenciarse la subjetividad de otro ente y evitarse el "captar el ser-ahí ontológicamente, como caso y ejemplar de una especie de ente en cuanto existente"[88]. Esta construcción, inspirada en la doctrina de Kierkegaard sobre la "transparencia" del mismo[89], quiere permitir el partir de un ente —para el cual vale lo que para la crítica tradicional del conocimiento lo dado inmediato de los hechos de la conciencia—, y esto, sin embargo, como en otro tiempo el yo del idealismo especulativo, debe ser algo más que meramente fáctico. Tras el impersonal "de lo que se trata" no hay sino que el ser-ahí sea consciencia. La aparición de aquella fórmula es la *scène à faire* de Heidegger. El ser se convierte de un concepto abstracto en un absoluto precedente, no primero puesto, porque Heidegger muestra previamente y llama ser-ahí a un ente que sería no sólo ente, sino su pura condición, sin que pierda por eso nada de su individuación, plenitud y corporeidad. Según este esquema procede,

[87] Cfr. *Ibíd.*, p. 42.
[88] En el lugar citado.
[89] Cfr. Sören KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf, 1954, p. 10.

voluntaria o involuntariamente, la jerga hasta hasta la saciedad. Cura al ser-ahí de la herida del absurdo y convoca la salvación desde el mundo de las ideas al ser-ahí. Heidegger tapia esto en el título de propiedad en la persona en sí misma. El que al ser-ahí le corresponda ser "cada-ser-mío" es la única determinación general que se obtiene monda y lironda de la individuación, que aún queda tras el montaje del sujeto trascendental y de su metafísica. El principium individuationis como principio frente a cada uno de los individuos, el cual a su vez es su propia esencia, es decir, la antiguamente hegeliana unidad dialéctica de lo universal y lo particular, se convierte en relación de propiedad y adquiere categoría y derechos del a priori filosófico. "El hablar del ser-ahí según el carácter del ser-en-cada-caso-mío de ese ente" tiene que decir a la vez el pronombre personal"[90]. De ahí fluye la distinción de autenticidad e inautenticidad, bien kierkegaardiana, según que ese ente, ser-ahí, sí-mismo, elija o no su ser-en-cada-caso-mío[91]. Como criterio de autenticidad o inautenticidad resulta, hasta nueva orden, la decisión del sujeto individual para sí mismo, como su propiedad. La cosificación del sujeto así realizada, cuyo concepto había sido

[90] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 42.
[91] En el lugar citado.

construido como rival de cosidad, queda objetivamente encarnecida en el lenguaje, que es precisamente el que comete el delito; el concepto universal del ser-en-cada-caso-mío, sobre el cual el lenguaje lleva la subjetividad como título de propiedad a sí misma, se lee como una variante de villanía en el argot berlinés. De este título de propiedad hace alarde desde ahora todo lo que circula bajo el nombre de existencial o existenciario. La alternativa de autenticidad e inautenticidad se orienta en cuanto ontológica más allá de las condiciones reales según que uno se decida o no para sí, en el entendimiento muy formal, pero realmente grave, del pertenecerse a sí mismo. Si se ha alcanzado semejante ontología de lo más óntico, entonces no necesita preocuparse ya la filosofía del origen histórico-natural-social de aquel título de propiedad del individuo en sí mismo, a quien palabras como "yo" y "más aún" anuncian personalidad; ni siquiera necesita preocuparse hasta qué punto la sociedad y la psicología toleran que un hombre sea o llegue a ser él mismo y si no se concentra otra vez en el concepto de tal mismidad el viejo mal. La relación social, que se enquista en la identidad del sujeto, queda desocializada en el en-sí. El individuo, que no puede confiar ya en ninguna propiedad fija, se aferra a sí mismo en su máxima abstracción como lo último y supuestamente inadmisible. La metafísica revienta en el desconsolador confortamiento: se sigue siendo siempre lo que se es. Como los hombres en modo alguno siguen siendo lo que son, ni social ni biológicamente, se indemnizan con el insípido resto de la igualdad a sí mismo como con una condecoración de ser y sentido. Aquello inadmisible, que ningún sustrato posee fuera del propio concepto, es decir, la tautológica mismidad del mismo, debe entregar el por Heidegger llamado suelo, que tienen los auténticos y falta a los inauténticos. En cuanto a la esencia del ser-ahí, es decir, algo más que su mero ser-ahí, no es otra cosa que su mismidad: él mismo. No es la objeción contra el lenguaje de Heidegger el que esté plagado de figuras de una empiria sobre la que quisiera elevarse, sino el que de una mala empiria haga trascendencia.

Heidegger está muy atento a las coartadas contra el subjetivismo gnoseológico. El ser-en-cada-caso-mío o mismidad del mismo propiamente existente debe separarse de la identidad del sujeto[92]. De lo contrario sería eficaz el idealismo del pensamiento, incipiente según su propia pretensión: en efecto, el ser de Heidegger, al cual en último término se atribuyen toda clase de hazañas, sigue siendo un sujeto sin sujeto, como el decapitado yo absoluto de Fichte en contraposición tradicio-

[92] Cfr. *Ibid.*, p. 130.

nal con el meramente puesto. Pero la diferencia no es convincente. Si lo diferenciador, es decir, que el ser-en-cada-caso-mío corresponde a las personas reales, no fuera su principio abstractamente preordenado, entonces se habría acabado su primacía ontológica. Incluso la identidad idealista, pasada de moda, era a pesar de todo, en cuanto unidad precisamente de las "representaciones" de una consciencia, remitida a lo fáctico como condición de su propia posibilidad. Casi irreconocible se eleva esto en Heidegger una vez más, reinterpretado como eje de todo su arranque. Este se vuelve contra la posible crítica, como Hegel en otro tiempo contra la filosofía reflexiva. Aquella marra una estructura descubierta o redescubierta más allá del dualismo tradicionalmente enseñado aún por Husserl de hecho y esencia. Ahora bien, de la disposición que aquella estructura debe obtener depende no sólo la filosofía de Heidegger, sino también, a seguida de ella, toda la jerga de la autenticidad. Se la encuentra en *Ser y Tiempo* en un pasaje muy al principio, donde trata de la preeminencia del ser-ahí. Heidegger interpreta la subjetividad como concepto de indiferencia: esencia y hecho en uno. La preeminencia del ser-ahí es doble. Por una parte es óntica, es decir, determinada por la existencia. Ser-ahí designa, con otras palabras, fáctico, ente-ahí. Por otra parte, sin embargo, el

"ser-ahí" es... en el fondo de su determinación existencial en él mismo, ontológico [93]. Con esto se atribuye inmediatamente a la subjetividad algo contradictorio: que ella misma es fáctica, de hecho y que, como la filosofía tradicional pretendía, posibilita simplemente, en cuanto consciencia, la facticidad y siendo frente a ésta puro concepto, esencia, y últimamente el husserliano εἶδος ἔμ. Contra la tradicional teoría del sujeto, este doble carácter, al mismo tiempo en cuanto de absoluta unidad en sí antes de caer en la escisión, exige la categoría del hallazgo decisivo. Por su causa se sirve Heidegger de un procedimiento arcaizante, escolástico. Atribuye aquellos dos caracteres junto con su unidad al ser-ahí como propiedades, indiferente, en cambio, a que éstas, fijadas como tales, chocan con el principio de contradicción. El ser-ahí "es", según Heidegger, no sólo óntico —esto, en consideración a lo que se abarca bajo el concepto ser-ahí, sería tautología—, sino también ontológico. En esta predicación de lo óntico y lo ontológico sobre el ser-ahí, el momento regresivo se capta como falso. El concepto de ontológico no se puede adherir a un sustrato como si fuese su predicado. Ni el ser fáctico es un predicado colocable a un concepto, según la crítica kantiana del argumento

[93] Cfr. *Ibíd.*, p. 130.

ontológico, ninguna filosofía debería atreverse ya a afirmar semejante cosa, ni lo es su no-ser-fáctico, su esencialidad. Este está colocalizado, más bien en la relación del concepto a la facticidad en él sintetizada; jamás le adviene; como Heidegger sugiere, en cuanto calidad "en él mismo". Si el ser-ahí es óntico u ontológico no puede, en rigor estricto, decidirse, pues lo que se alude con ser-ahí es un sustrato y en ese aspecto el sentido del concepto de ser-ahí, algo no conceptuado. En cambio, "óntico" y "ontológico" son expresiones para diversas figuras de la reflexión, aplicables, únicamente a las determinaciones del ser-ahí o a su posición en la teoría, no inmediatamente a un sustrato aludido. Su lugar es el de la mediación conceptual. Esta es proclamada por Heidegger inmediatez *sui generis* y con ello el ser-ahí, de golpe, es convertido en un tercero, sin considerar que el doble carácter que Heidegger aumenta a un tercero no puede representarse independientemente de lo que le ocurre conceptualmente al sustrato. El que ninguna cosa que se mantiene idéntica carece de unidad categorial, ni ésta sin lo sintetizado por ella, parece en Heidegger el fundamento de los momentos que deben diferenciarse; y éstos, a su vez, derivados. Nada hay entre el cielo y la tierra que sea en sí óntico u ontológico, sino que lo llega a ser mediante las constelaciones a las que la filosofía lo

conduce. El lenguaje tenía para ello un órgano cuando hablaba de teorías, juicios y pruebas ontológicas en lugar de algo ontológico *sans façon*. Con tal cosificación se convertiría en aquello óntico contra lo cual se agudiza el sentido de la palabra "ontológico", logos de algo óntico. Heidegger, que después de *Ser y Tiempo* intentó interpretar la *Crítica de la Razón Pura* de acuerdo con su concepción, comete antes algo muy similar a lo que Kant critica en la figura racionalista de la Ontología: una anfibología de los conceptos de la reflexión. Es posible que se le haya escapado a Heidegger la confusión; pero para su proyecto es muy favorable. Porque el que, según la terminología corriente, el concepto de un ente que se exprese lo que le es esencialmente inherente haya de ser ontológico, resulta evidente a primera vista; sin embargo, si de ahí surge calladamente que la esencia ontológica del ente en sí, entonces resulta precisamente aquel concepto de ser que precede a los conceptos de la reflexión; en primer lugar en *Ser y Tiempo,* la hipóstasis de la esfera ontológica, de donde se nutre toda la filosofía heideggeriana. La anfibología estriba en que en el concepto de sujeto fluyente con una en otra la propia determinación del sujeto como ente ahí, tal como aún persiste inextinguible en el aislamiento kantiano del sujeto trascendental, con la unidad de la consciencia

personal, y la determinación del sujeto como consciencia simplemente, en cuanto constitutivo de todo ente-ahí. Mientras que éste "una en otra" es inevitable al concepto de sujeto, expresión de la dialéctica de sujeto y objeto dentro del sujeto y comprobante de su propia conceptualidad; mientras que la subjetividad no puede reducirse sin mediación a ninguno de sus polos que pertenecen a diferentes γένη, esta inevitabilidad se convierte, por deficiencias del concepto en una imaginaria cosa misma: mediación para la no mediada identidad del mediador y de lo mediado. Y si bien no hay lo uno sin lo otro, sin embargo, los dos no son, como pretende la tesis fundamental de Heidegger, una misma cosa. De otro modo, en la identidad de ambos, el pensamiento identificador habría devorado el momento no idéntico, el ente-ahí, al cual apunta la palabra ser-ahí y restablece en secreto, desde luego, aquella creatividad del sujeto absoluto, del cual se considera privada la salida del presunto cada-ser-mío. El principio del doble carácter del ser-ahí, como óntico y ontológico, expulsa al ser-ahí de sí mismo. Este es el encubierto idealismo de Heidegger. Para él la dialéctica entre el ente y el concepto en el sujeto es suspendida para convertirse en ser de más alto orden y, por tanto, también en una dialéctica superior. Lo que presume de recurrir, tras los conceptos de la reflexión, sujeto y objeto a algo sustancial, no hace sino cosificar la indisolubilidad del concepto de la reflexión, la irreductibilidad del uno al otro, en un en-sí. Esta es la forma filosófica de lo subrepticio, que es lo que la jerga comete sin cesar. Tácitamente y sin teología proclama que lo esencial es realmente, y en la misma jugada: que el ente es esencial, lleno de sentido y justificado.

Hasta qué punto, a pesar de las seguridades de Heidegger, el cada-ser-mío y con él la autenticidad van a desembocar a la pura identidad, se puede mostrar en contrario. En efecto, lo que para él es siempre inauténtico, las categorías todas del uno, son aquellas en que un sujeto no es él mismo, en que es no idéntico consigo mismo. Así, por ejemplo, la del no-detenerse en cuanto un abandonarse al mundo [94]; el sujeto se enajena en otro en lugar de quedarse en sí mismo "para estar sabiendo en la verdad" [95]. Lo que en la fenomenología de Hegel era un momento necesario en la experiencia de la consciencia, es anatematizado en Heidegger, porque la experiencia de la consciencia es comprimida a la de sí mismo; la identidad, sin embargo, el huero núcleo de aquella mismidad, pasa así a ocupar el lugar ideal. También el culto de la mismidad es reactivo;

[94] Cfr., *Ibíd.*, p. 172.
[95] En el lugar citado.

el concepto de ésta es inmortalizado precisamente en el momento en que ya se desvaneció. El pensamiento tardoburgués se retroforma en pura autoconservación, en el espinosista y prístinoburgués sese conservare. Pero el que se obstina en su puro ser-tal, porque le ha sido amputado todo lo demás, con eso mismo lo fetichiza. Una mismidad suelta, fijada, se convierte justamente por eso en algo exterior, el sujeto en su propio objeto, que le cuida y le mantiene. Esta es la respuesta ideológica al hecho de que el estado actual produce visiblemente en todas partes aquella debilidad del yo que extingue el concepto del sujeto en cuanto individulidad. Tanto la debilidad como su contrario invaden la filosofía de Heidegger. La autenticidad debería apaciguar la consciencia de la debilidad, pero se asemeja a ella. Roba al sujeto vivo toda determinación del mismo modo que éste pierde realmente todas sus propiedades. Sin embargo, lo que el mundo irroga a los hombres, eso se convierte en posibilidad ontológica de la inautenticidad del hombre. A partir de ahí ya sólo queda un paso hasta la crítica corriente a la cultura, a la cual, con autosuficiencia, anda picoteando con acusaciones de achatamiento, superficialidad y masificación.

El uso lingüístico preterminológico de "auténtico" subraya lo que a una cosa le es esencial, por oposición a accidental. El que no se contente con los insípidos ejemplos de un libro de texto, necesitará a menudo, para cerciorarse de lo esencial, no menos de la reflexión que de la teoría desarrollada. Qué es auténtico en los fenómenos y qué es secundario, apenas destaca derechamente de ellos. Para que ese sea determinado en su objetividad, tiene que ser reflectido subjetivamente. Desde luego, en un trabajador es esencial a primera vista que debe vender su energía laboral, que los medios de producción no le pertenecen, que produce bienes materiales; pero no que sea socio de una asociación de pequeños jardineros, si bien a él mismo esto puede parecerle más esencial. Sin embargo, en cuanto la pregunta va dirigida a lo esencial de un concepto tan central como el capitalismo, Marx y las definiciones verbales de Max Weber dicen algo muy diferente. Sin que ello implique lo más mínimo la relatividad de la verdad, es muy variada la distinción entre esencial e inesencial, auténtico e inauténtico en la abstrariedad definitoria. La razón de esto está en el lenguaje, que utiliza la palabra auténtico de un modo vacilante; también vacila por su gravedad, al igual que las expresiones ocasionales. En el juicio sobre lo auténtico de un concepto entra también el interés por éste; su autenticidad llega a ser tal siempre también desde el punto de vista de algo distinto de él. Jamás es algo puro en él mismo; pues de

lo contrario la decisión sobre ello degenera en charlatanería. No obstante, lo esencial de una cosa tiene siempre también su fundamentum in re. El nominalismo está equivocado, frente al uso ingenuo, en el grado en que es ciego ante el momento de objetividad de aquello que la palabra significa; momento que se presenta y se modifica en configuraciones del lenguaje. Este sigue un no dirimido proceso en las significaciones con los actos sólo subjetivamente significantes. La consciencia del momento objetivo en lo auténtico, que fue el impulso de toda la escuela de Brentano, sobre todo de Husserl, ha contribuido a la teoría heideggeriana de la autenticidad: que la esencia de una cosa no es algo terminado, a discreción, por el pensamiento subjetivo, ninguna unidad característica obtenida por destilación. De ahí surge en Heidegger la aureola de lo auténtico: un momento en el concepto en relación con éste en cuanto tal. El fundamentum in re es respetado por los fenomenólogos como el aislamiento existente en sí de la esencia; se hace él mismo cósico como una res, designable sin tener en cuenta la mediación subjetiva del concepto. El propósito de Heidegger quisiera escapar al husserliano de esencia y hecho y a toda la disputa del nominalismo, pero queda tributario de su escuela en el cortocircuito que introduce inmediatamente lo auténtico como determinación de las cosas y con ello como un campo especial. De ahí la sustantivación de la autenticidad, su ascenso al existencial y al encontrarse. Gracias a la pretendida independencia del pensamiento, aumenta el momento objetivo de lo que es esencial hasta algo superior, y, finalmente, frente a la relatividad del sujeto, hasta algo absoluto, el summum bonum, mientras que al mismo tiempo, y de acuerdo con las costumbres de Scheler, es expuesto como un hallazgo puramente descriptivo. Los nervios lingüísticos, que, naturalmente, tienen que resultar sospechosos a los auténticos, se crispan contra la sustantivación que sobreviene aquí a la palabra clave. "-keit" es el concepto general de lo que una cosa es; es siempre sustantivación de una cualidad; así, por ejemplo, laboriosidad *(Arbeitsamkeit)* es la sustantivación de aquella cualidad que se atribuye a todos los laboriosos como su propiedad común. En cambio, "autenticidad" no designa nada auténtico como cualidad específica, sino que permanece formal con relación a un contenido ahorrado en la palabra y posiblemente rechazado, incluso allí donde la palabra es empleada como adjetivo. No dice lo que una cosa es, sino si es, y en qué medida, lo que ya está presupuesto en su concepto, en implícito contraste con lo que ella sólo parece. La palabra recibiría significación en todo caso de la cualidad de la que se

predica. Pero el sufijo "-keit" incita a creer que ya lleva en sí aquel contenido. La mera categoría de la relación es pescada y expuesta por su parte como algo concreto; según esa lógica, lo supremo sería lo que absolutamente es, lo que es. El repristinizado Platón es más platónico que el auténtico, el cual, al menos en el período medio, atribuyó su idea a cada cosa, incluso la más baja, y no confundió en absoluto con el bien la pura analogía de la cosa con la idea. En nombre de la autenticidad contemporánea, sin embargo, podría incluso un verdugo presentar toda clase de reclamaciones ontológicas de indemnización de por qué él no es más que un auténtico verdugo.

La primacía del concepto sobre la cosa queda entonces desplazada, mediante la alianza de la autenticidad con el "ser-en-cada-caso-mío", a la pura individualidad, tan artificialmente como antaño la haecceitas de la baja escolástica de Duns Scoto, que convierte en universal la indisolubilidad del esto-aquí mismo, es decir: su ser-no-universal, como un paradigma de una ontologización de lo óntico. El tabú sobre la reflexión subjetiva aprovecha al subjetivismo: la autenticidad sería, según el lenguaje tradicional de la filosofía, tanto como la subjetividad en cuanto tal. Pero con ello, ésta, a su vez, sería, silenciosamente, el juez de la auténticidad. Como a ésta

se le niega toda determinación objetiva, sobre ella decide la arbitrariedad del sujeto, que es auténticamente sí mismo. Se desmorona la exigencia jurisprudente de la razón, que Husserl aún mantenía. Huellas de la reflexión sobre esta arbitrariedad llevaba todavía el concepto de proyecto en *Ser y Tiempo,* que de hecho hizo creer posteriormente toda clase de otros proyectos ontológicos, en su mayoría cómodamente agudos. Con una adiestrada estrategia lo transformó el Heidegger tardío. Si en el proyecto del filosofante se había salvado aún algo de la libertad del pensamiento contra la mera positividad, ahora se convierte ese proyecto, como proyecto del ser mismo, en algo que se proyecta a sí mismo y que cierra al pensamiento la libertad. Lo provocativo de una teoría auxiliar abierta le asusta a Heidegger tan poco como la sospecha de la *hybris:* el blindado era tan consciente de las partes indefensas que prefirió echar mano de las más violentas solemnidades antes que llamar por su nombre a la subjetividad. Va saltando estratégicamente con el momento subjetivo de autenticidad: ésta no es ya para él algo lógico mediado por la subjetividad, sino algo que se encuentra objetivamente en el sujeto, en el ser-ahí mismo. Por parte del sujeto contemplador se le coloca al sujeto contemplado un título explicativo de que sea auténticamente esto: la postura frente a la

muerte. Este desplazamiento escamotea al sujeto el momento de libertad y espontaneidad: se petrifica generalmente, al igual que el encontrarse heideggeriano, hasta convertirse en algo así como un atributo de la sustancia "ser-ahí". El odio contra la cosificante psicología permite que en lo vivo desaparezca precisamente aquello con lo que serían algo distinto a la cosificación. En cuanto modo de comportamiento que es atribuido al ser-sujeto del sujeto, no al sujeto como a uno que se comporta, la autenticidad, según la doctrina, carece de objeto y está objetivada, premodelada y preordenada como posibilidad para el sujeto, sin que él mismo pueda nada sobre esto. Se juzga según la lógica de aquel chiste del cochero al que se pedían explicaciones de su crueldad en fustigar a su caballo y que contesta que éste había cargado con la posibilidad de ser caballo y no tiene más remedio que correr. La categoría de la autenticidad, introducida primeramente de un modo descriptivo, que surgió de la pregunta, relativamente inocente, de qué es auténtico en una cosa, se convierte en un destino míticamente infligido. En el centro de la absoluta lejanía de la naturaleza en que se halla un andamiaje ontológico, que quisiera sobresalir más allá de todo ente, funciona como algo sólo natural. Los judíos son castigados por serlo ontológica y naturalísticamente a una. El hallazgo del análisis

existencial de Heidegger, según el cual el sujeto es propiamente (auténticamente) en la medida en que se posee a sí mismo, distingue positivamente a aquel que dispone de un modo soberano de sí mismo y de su propiedad, es decir, posee una actitud; al mismo tiempo interiorización y apoteosis del principio que domina la naturaleza. "El hombre es el que es precisamente en la prueba del propio ser-ahí" [96]. La de tal ser hombre, que constituye "el ser-ahí del hombre", tiene lugar "mediante la creación de un mundo y su ascensión lo mismo que mediante la destrucción del mismo y su hundimiento. La prueba del ser-hombre y con ello su auténtico cumplimiento se realiza desde la libertad de la decisión. Esta empuña lo necesario y se sitúa en la vinculación de un mundo supremo" [97]. Noblemente, pero ya del todo dentro de la jerga, se expresa lo mismo que cuando un suboficial chilla al perro cochino inferior. Fuera de la tautología, sólo asoma ya el imperativo: ¡cuidado! No en vano, en Kierkegaard, el abuelo de toda filosofía existencial, se define la vida verdadera por la simple decisión. Con ella se mantienen todos sus rezagados, incluso los teólogos dialécticos y los existencialistas fran-

---

[96] HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, Munich, 1937, p. 6.

[97] En el lugar citado.

ceses. La subjetividad, el ser-ahí mismo, son buscados en la absoluta disposición del individuo sobre sí mismo, sin tener en cuenta las determinaciones de la objetividad en la que se halla implicado, limitado en Alemania por la "vinculación al mando", completamente abstracta y que, por tanto, debe concretizarse según las relaciones de poder, lo mismo que en la palabra-fetiche *soldatisch.* A este precio echan pelillos a la mar los ontólogos existencialistas y los filósofos de la existencia: "Actuación del guerrero. Resolución en situaciones únicas que jamás se repiten de un modo absolutamente idéntico, tal es la fuerza para la decisión en casos extremos: vida o muerte. La disposición para el riesgo junto con la estimación de lo posible y una serena habilidad son los rasgos fundamentales de esa actuación, para la cual se pueden, desde luego, fijar reglas, pero que en lo esencial ni se puede reducir a reglas ni se puede derivar de reglas en cada caso. En un caso extremo se revela qué soy y qué puedo propiamente" [98] (auténticamente). Los portavoces de la existencia se mueven hacia una mitología heroizante, incluso allí donde no lo notan. Cierto que la ilimitada disposición de sí mismo, no aminorada por ninguna heterono-

[98] JASPERS, *Von der Wahrheit,* nueva edic., Munich, 1958, p. 340.

mía, converge con la libertad. Los hombres quedarían reconciliados con su concepto tan pronto como sus determinaciones no les fueran impuestas, en una infeliz inversión de dominio sobre la naturaleza. Sin embargo, nada desean menos la filosofía y la jerga de la autenticidad. El ser dueño de sí mismo queda hipostasiado, privado del derecho de ir a lo suyo. No se ansía el fin de los controles, sino que los controles son todavía proyectados en el ser del ser-ahí, según la vieja costumbre del idealismo alemán de que la libertad no se debe tomar en los labios sin añadir que es una sola cosa con la obediencia.

Si de las palabras del lenguaje empírico tel quel, en cuanto su auténtica significación, se extrapola "qué es propiamente" (auténticamente), entonces el mundo sólo existente, que es el que decide qué es propio de las palabras en cada caso, se convierte en instancia suprema para lo que debe y lo que no debe ser. Hoy, no obstante, una cosa es esencialmente sólo aquello que es bajo la confusión *(Unwesen)* reinante; esencia *(Wesen)* es algo negativo.

En el párrafo 50 de *Ser y Tiempo,* titulado, sin que la tinta enrojeciese, "El diseño de la estructura ontológico-existenciaria de la muerte",

contiene esta frase: "Al ser-ahí en cuanto ser-en-el mundo pueden, sin embargo, serle inminentes muchas cosas"[99]. Una vez se atribuyó a un autor de aforismos, de Frankfurt, esta sentencia: "El que mira por la ventana, divisa algunas cosas." A este nivel lleva Heidegger su concepción de la autenticidad misma como ser para la muerte. Tal ser debe ser algo más que la desvalorizada mortalidad empírico-cósica; pero Heidegger se preocupa de separar también de nuevo el ser, por amor a la ontología, de la reflexión subjetiva sobre la muerte. Ser-mismo no descansa sobre un estado de excepción —separado del uno— del sujeto[100]; no es ninguna figura de su consciencia; y auténtico ser para la muerte no es ningún "pensamiento sobre la muerte"[101], que no le resulta cómodo al filósofo monopolista: "En la actual emergencia del mundo es necesario: menos filosofía, pero más atención al pensamiento; menos literatura, pero más cuidado de la letra"[102]. El comportamiento que él reprueba "considera la posibilidad y cómo y cuándo ésta se realizará. Esta cavilación acerca de la muerte no le roba, del todo, desde luego, su carácter de posibilidad; la muerte sigue siendo

[99] HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* p. 250.
[100] Cfr., *Ibíd.,* p. 130.
[101] Cfr., *Ibíd.,* p. 130.
[102] HEIDEGGER, *Über den Humanismus,* p. 47.

considerada siempre como venidera, pero la debilita con el deseo de disponer de ella calculándola. En cuanto posible, la muerte mostrar lo menos posible de su posibilidad. En el ser para la muerte, en cambio, si tiene que comprender la posibilidad caracterizada en cuanto tal, la posibilidad deberá: ser comprendida sin debilidad en cuanto posibilidad, ser desarrollada en cuanto posibilidad y, en el comportamiento para con ella, ser aguantada en cuanto posibilidad"[103]. La reflexión sobre la muerte es difamada anti-intelectualmente en nombre de una supuesta profundidad y sustituida por el "aguantar", un gesto también de mudez interior. El oficial —habría que completar— aprende a morir según la tradición del cuerpo de cadetes; para ello, no obstante, lo mejor es que él mismo no se ocupe de lo que en su profesión, junto al matar a otros, es lo más importante. Por fin la ideología fascista tuvo que apartar el sacrificio de la reflexión, anunciado en obsequio a la soberanía alemana, porque la posibilidad de que ese sacrificio consiguiera aquello para lo cual se hacía, era desde un principio demasiado exiguo como para aguantar semejante reflexión. "El sacrificio nos hará libres", escribió en 1938 un funcionario nazi, en polémica variación de un slogan socialdemó-

[103] HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* p. 261.

crata [104]. Heidegger está de acuerdo con esto. Todavía en la octava edición, de 1960, de *¿Qué es metafísica?*, ha conservado, sin atenuación oportunista, estas frases: "... El sacrificio es el derroche de la esencia del hombre en la salvaguardia de la verdad del ser para el ente; derroche exento de toda coerción porque surge del abismo de la libertad. En el sacrificio acontece la oculta gratitud, única que honra la merced de que el ser se haya transferido a la esencia del hombre en el pensamiento, a fin de que el hombre asumiese, en la relación al ser, la vigilancia del ser" [105]. Sin embargo, si la autenticidad no debe ser ni el estado empírico del tener-que-morir ni el comportamiento subjetivamente reflexivo para con él, entonces se convierte en gracia, a modo de calidad racial de la interioridad, que se tiene o no, sin que de ella pueda indicarse más que precisamente de un modo tautológico, la participación en ella. Irresistiblemente es llevado Heidegger, en las divagaciones que siguen sobre la muerte, a fórmulas tautológicas: "Ella es la posibilidad de la imposibilidad de cualquier comportamiento para..., de cualquier existir" [106], es decir, sencillísimamente, la posibilidad de no existir más. Pronto se replicaría que el pensar los modos de ser del ser es, desde luego, tautológico, pues éstos no serían otra cosa que ellos mismos. Pero entonces esa mera recitación de palabras debería liquidarse a sí misma, renunciando a otra pensante calificación de pensamiento. El estratega se cuidó mucho de pronunciar semejante conclusión; el filósofo la ha sacado con los hechos. La deficiencia teórica, la indeterminabilidad, transforma la autenticidad luego otra vez en el dictado de algo que es preciso aceptar sin preguntar, en favor de su propia dignidad. Ahora bien, lo que haya de ser más que mero ser-ahí, chupa la sangre del mero ente-ahí, justamente de aquella debilidad que no se puede reducir a su puro concepto, sino que va adherida precisamente al sustrato no conceptual. La pura tautología que propaga el concepto al negarse a determinarlo y que en lugar de eso lo repite con rigidez, es espíritu en cuanto acto de violencia. El propósito de la jerga que sin cesar pretende tener uno, es identificar la esencia —"autenticidad"— con el más brutal de los hechos. El imperativo de la repetición anuncia, sin embargo, un fracaso; el rebote del espíritu violento contra aquello que debería pensar mientras deba seguir siendo espíritu.

La violencia es inherente, lo mismo que a la

[104] Cfr. la crítica de Herbert MARCUSE en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, t. VII, 1938, p. 408.

[105] HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 8.ª ed., Frankfurt am Main, 1960, p. 49.

[106] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 262.

figura lingüística, así también al núcleo de la filosofía de Heidegger; a la constelación en la que coloca autoconservación y muerte. El que la muerte, a la cual amenaza el principio autoconservador como última ratio frente a sus subordinados, sea virada hacia la propia esencia de aquel principio, significa una teología de la muerte. Y de ningún modo sólo con falsedad. El yo del idealismo, que se pone absolutamente a sí mismo y que insiste completamente en sí mismo, se convierte, según el conocimiento de Hegel, en su propia negación y se asemeja a la muerte: "La única obra y hecho de la libertad general es, pues, la muerte, y precisamente una muerte que no tiene ningún ámbito ni satisfacción, pues lo que se niega es el punto insatisfecho del mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y chata, sin más importancia que el corte de una cabeza de repollo o un vaso de agua" [107]. Lo que, sin embargo, adujo contra la revolución francesa y lo que naturalmente rozó la esencia violenta de la absoluta mismidad, llega a ser para Heidegger no tanto motor de la crítica a aquella como algo inevitable y, por eso, un mandato. Violencia es complicidad con la muerte, no sólo hacia fuera; el que todo, incluso uno

[107] HEGEL, *WW* 2, ed. Glockner, *Phänomenologie des Geistes*, p. 454.

mismo, merezca sucumbir y el que, por otra parte, se siga el propio mezquino interés con un despectivo "¡bah!", siempre compaginaron uno con otro. Así como la particularidad, en cuanto ley de la totalidad, se cumple en la aniquilación, así también la obcecación, que la acompaña subjetivamente, tiene, a pesar de su aferramiento a la vida, algo nihilista.

Desde Spinoza, la filosofía era consciente, con claridad diversa, de la identidad de mismo y autoconservación. Lo que en la autoconservación se afirma, el yo, es constituido a la vez por ésta, y su identidad por su no-identidad. Esto sigue tremolando aún en la mayor sublimación idealista, la deducción kantiana de las categorías, donde los momentos en que se describe la identidad de la consciencia y la unidad de la consciencia que se forma de aquellos, se condicionan recíprocamente, en contra de la intención deductiva, en cuanto que ésos y no otros momentos son simplemente dados. El kantiano "yo pienso" es únicamente el abstracto punto de referencia de un proceso del mantenerse, pero nada independiente frente a él; en este sentido es ya mismo en cuanto autoconservación. Es cierto que Heidegger, a diferencia de la unidad abstracta trascendental de Kant, mantiene a la vista [108],

[108] Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 130.

en su concepto de mismidad, algo análogo al sujeto husserliano con todas sus vivencias, el cual ha sido, desde luego reducido fenomenológicamente, pero —fuera del "aislamiento" de su existencia empírica— es un sujeto pleno. Pero la mismidad de Heidegger, concreta, no se puede obtener sin el sujeto empírico, de hecho; ninguna posibilidad pura de lo óntico, sino siempre óntica ella misma también. Sólo en la relación a su contenido, en él, puede presentar algo bajo un mismo; no lo óntico sustraído y el mismo ontológico salvaguardado como restos o estructura de lo óntico; es absurdo afirmar de algo rebajado de esta manera que "propiamente (auténticamente) existe". De ahí que Heidegger extienda sólo dogmáticamente y del todo en vano su concepto del ser-ahí hacia la identidad, mientras prosigue sin interrupción, con su propia conservación, la tradición de la teoría de la identidad con la definición implícita del mismo. Ha entrado, desde luego contra su propósito, en la prehistoria de la subjetividad, en lugar de desvelar ontológicamente el ser-ahí como fenómeno originario; porque no lo es. Pero invierte la relación, íntimamente tautológica, de mismo y autoconservación como si se tratara, hablando en lenguaje kantiano, de un juicio sintético; como si la autoconservación y la antítesis fusionada con el propio sentido de aquélla, es decir, la muerte, fueran

aquello por lo que la mismidad se determina cualitativamente.

Tan pronto como Heidegger se explica, su categoría ser-ahí queda, como en el primer pensamiento burgués, determinada por el principio autoconservador y con ello por el ente que se afirma a sí mismo. Según sus propias palabras: "El momento primario de la solicitud, el sí-de-antemano significa: el ser-ahí existe en cada caso por amor a sí mismo" [109]. Y por muy poco que quiera Heidegger que ese "por amor a sí mismo" sea entendido naturalísticamente, tampoco se puede eliminar la resonancia lingüística como elemento de la cosa; no se puede acabar con la categoría heideggeriana de la solicitud, que, según él, "constituye la totalidad del todo estructural del ser-ahí" [110]. Según su voluntad, "el ser de los todos mismos debe entenderse como fenómeno existenciario de cada propio ser-ahí" [111]. Esto se lo señala a la autoconservación la ontológica posición clave en la llamada analítica existencial. Pero con ello también, necesariamente, la muerte. Esta no sólo determina, en cuanto límite, la concepción del ser-ahí, de Heidegger, sino que además coincide, como consecuencia de su proyecto, con el principio de la abstracta mis-

[109] Cfr. *Ibíd.*, p. 236.
[110] En el lugar citado.
[111] Cfr. *Ibíd.*, p. 240.

midad, que se recoge a sí misma y en sí misma persevera. "Nadie puede quitar a otro su morirse", lo mismo que en el idealismo kantiano un yo a otro sus vivencias, sus "representaciones". La perogrullada otorga al en-cada-caso-mío su impertinente "pathos". La muerte, no obstante, se convierte en núcleo del mismo tan pronto como se reduce del todo a sí. Si se ha despojado de todas las cualidades, como fáctico-aleatorias, entonces huelga el doblemente pobre dicho de que hay que morir: entonces está muerto. De ahí el acento de aquella frase: "La muerte *es*." La irrepresentabilidad de la muerte se convierte para la ontología de *Ser y Tiempo* en carácter esencial de la subjetividad misma; ella determina todas las determinaciones hasta el paso a aquella teoría de la autenticidad, que tiene en la muerte no sólo su medida, sino también su ideal. La muerte llega a ser esencial al ser-ahí [112]. Si el pensamiento recurre a la individualidad absoluta aislada como a su fundamento, entonces no le queda realmente en las manos más que la mortalidad; todo lo demás sigue luego del mundo, que para Heidegger, como para los idealistas, es secundario. "Con la muerte, el ser-ahí mismo es

[112] Cfr. a este respecto la crítica que Adolf STERNBERGER hizo en 1932 sobre todo al párrafo 47 de *Ser y Tiempo* (*Der verstandene Tod,* Frankfurter Diskussion, Gräfenhainichen, 1933).

inminente a sí mismo en su más propio poder-ser [113]. La muerte se convierte en el vicario de Dios, para quien el Heidegger de *Ser y Tiempo* todavía se era demasiado moderno. Sólo el pensar en la posibilidad de acabar con la muerte sería para él una blasfemia; el ser-para-la-muerte en cuanto existencial está expresamente separado de la posibilidad de su eliminación puramente —¡puramente!— óntica. Como la muerte, en cuanto horizonte existenciario del ser-ahí, es absoluto, se convierte en lo absoluto en cuanto venerable. Se regresa al culto a la muerte; por eso la jerga se ha llevado muy bien desde un principio con el rearme. Hoy como entonces sigue válida la respuesta que dio Horkheimer a una conmovida que decía que Heidegger había puesto por lo menos a los hombres por fin otra vez ante la muerte: Luddendorf hizo eso mucho mejor. La muerte y el ser-ahí están identificados; la muerte se hace pura identidad en cuanto ser-ahí en un ente, lo cual no sobreviene en absoluto a ningún otro que él mismo. Sobre lo más cercano y trivial en la relación de ser-ahí y muerte, que es su no-identidad en sí: es decir, que la muerte destruye el ser-ahí, lo cual es en verdad negado —sobre eso para la analítica existencial por encima, sin perder, por su parte, la ocasión de la

[113] Cfr., *Ibid.*, p. 250.

trivialidad: "La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ser-ahí" [114]. Así hablan los profesores de liceo en *Despertar de Primavera,* de Wedekind. La *characteristica universalis* del ser-ahí como de un mortal ocupa el lugar del que ha de morir. Así es maniobrada la muerte a la posición de lo auténtico; el ser-ahí, con eso, es "distinguido" [115] ontológicamente, sea esto lo que fuere; el juicio analítico pasa a ser un profundo filosofema; la más vacía banalidad se convierte en lo especial del concepto; y a la muerte, en cuanto "distinguida inminencia" [116], se le concede una condecoración. Si fue la experiencia filosófico-histórica de la ausencia de un sentido ontológico lo que puso en movimiento el filosofar de Heidegger, tal ausencia, la ceguera de lo inevitable, se convierte para su teoría de la muerte justamente en aquello que falta. Con esto, su pensamiento saca fuera lo hueco que resuena en la jerga en cuanto se golpea en ella. Tautología y nihilidad se unen para formar una santa alianza. La muerte hay que experimentarla sólo como absurda. Tal es el sentido de la experiencia de la muerte y el sentido de ésta al mismo tiempo, porque ella constituye la esencia del ser-ahí. La irrecuperable metafísica hegeliana, que

[114] Cfr. *Ibíd.,* pp. 250 y ss.

[115] Cfr. *Ibíd.,* p. 250.

[116] Cfr. *Ibíd.,* p. 251.

tenía su absoluto-positivo en la totalidad de las negaciones, es interiorizada hasta un punto adimensional, pero en tal construcción frente a la "furia de la desaparición" [117], de Hegel, se convierte en la teodicea inmediata de la aniquilación.

El pensamiento de identidad fue a lo largo de la historia algo mortal, que todo lo devoraba. Virtualmente, la identidad busca siempre la totalidad; el uno como el punto sin determinación y el todo-uno, asimismo carente de determinación, porque no tiene ninguna determinación fuera de sí, son una misma cosa. Lo que nada tolera fuera de sí mismo se entiende en Heidegger, igual que siempre en el idealismo, como un todo. La mínima huella más allá de tal identidad sería tan intolerable como para el fascista alguien distinto en el último rincón del mundo. No en último término por esta razón quiere la ontología de Heidegger prescindir de toda facticidad: desmintió el principio de identidad en el sentido de que no sería de esencia del concepto, el cual justamente por su afán de dominio universal quisiera camuflar que es concepto; los dictadores encarcelan a los que les llaman dictadores. La identidad, sin embargo, que en rigor con nada sería ya idéntica más que consigo misma, se ani-

[117] HEGEL, *WW* 2, p. 453.

quila a sí misma; si ya no va a un otro, entonces ya no es identidad de algo; entonces no es ya, como Hegel lo caló, absolutamente nada. Totalidad es, pues, también el agente de las consideraciones de Heidegger acerca de la muerte. Se refieren a la totalidad [118] como a algo subordinante constitutivamente a sus partes, que el predecesor de Heidegger, Scheler, ya había trasplantado a la metafísica desde la psicología de la forma, en principio menos exigente. Totalidad fue en la Alemania prefascista la divisa de todos los apasionados enemigos del siglo XIX, rechazado sumariamente como anticuado. En especial se apuntaba a la psicología, que era en resumidas cuentas sinónimo de ilustración. La teoría de la prioridad del todo sobre las partes resultó arrobadora, por los años de la primera publicación de *Ser y Tiempo,* como ideal de todo el pensamiento apologético, como hoy aún entre los adeptos de la jerga; Heidegger se dejó servir el concepto, por lo visto sin dificultades, por las costumbres mentales entonces en curso. El que la filosofía tenga que proyectar totalidad era para él tan dogmático como en otro tiempo para un idealista la fidelidad al sistema: "Así se origina, pues, la tarea de colocar el ser-ahí como una

[118] Ocasionalmente menciona Heidegger despectivamente el concepto de totalidad de otros, pero sólo para destacar la superioridad del propio.

totalidad dentro del propósito. Esto significa, sin embargo: desarrollar primero la cuestión del poder-ser-todo de este ente. En el ser-ahí, mientras es, falta aún en cada caso que puede ser y será. Ahora bien, de esta falta forma parte el «fin» mismo. El «fin» del «ser-en-el-mundo» es la muerte. Este fin, que pertenece al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la posible totalidad en cada caso del ser-ahí" [119]. El modelo mental era sobre todo la "buena forma" de la teoría de la forma, un arquetipo de aquella connivencia entre interior y exterior que quedó destruida por la "consciencia como fatalidad". La concepción lleva por su parte las señales de la misma división científica del trabajo contra la cual lucha su mentalidad antimecanicista. La interioridad de los individuos queda para ella intacta más allá de la sociedad. Del sujeto depende si se da una unidad perfecta entre el sujeto y el mundo circundante. La totalidad sólo puede serlo hasta el grado en que lo plantea a la realidad frente a sí de un modo no reflejo. Con esto, es la adaptación la complacencia social, la meta ya de una categoría tan puramente antropológica o existencial, según las apariencias, como la de totalidad; mediante la apriorística toma de partido en pro del sujeto, tal como la ejercita la jerga en

[119] HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* pp. 233 y ss.

el nombre "hombre", desaparece la reflexión sobre si la realidad, con la que ellos deben estar inmediatamente de acuerdo a fin de convertirse ellos mismos en totalidad, merece la conformidad; o si, por el contrario, al final no será ella, como heterónoma, la que les deniega la totalidad y también si no se hallará el ideal de totalidad ayudando a la agresión de aquella y a la progresiva mutilación de los impotentes. La atomización de los hombres es también, en cuanto expresión del estado general, la verdad; la cual debería ser modificada con éste, no impugnada en aquél y el olvido del ser, impuesto a aquellos que lo reconocen. La ligera incomodidad de Heidegger por un optimismo que, con el descubrimiento de la forma estructurada antes de todo aparato mental, se ilusionaba secretamente de haber demostrado a Dios en el laboratorio, se agazapó en la retórica e involuntaria pregunta de si a la vista de la muerte podía seguir hablándose de totalidad; pero la tesis de la estructuración inmediatamente dada y objetiva le vino a pedir de boca. Con una construcción auxiliar montó la obligación para con la totalidad, aceptada sin más, junto con la experiencia de la vida literalmente quebradiza, de la que estaba necesitado el ademán de la seriedad insobornable. Se trata, según un esquema, hélas!, hegeliano y por él casi mecánicamente aplaudido, justamente de la preeariedad del ser-ahí. La muerte lo convierte en totalidad, La finitud, la caducidad del ser-ahí lo fusiona como su principio. Como la negatividad, a pesar de todos los fruncimientos de frente, es un tabú, Heidegger piensa dejando de refilón aquello donde quiere hacer blanco. Si la filosofía pudiera de alguna manera determinar la estructura del ser-ahí, entonces para ella serían las dos cosas a una, las partes y el todo, idénticas y no idénticas consigo mismas; y esto, naturalmente, llevaría a una dialéctica que atravesaría la proyectada ontología del ser-ahí. Pero en Heidegger, gracias a aquella doctrina, queda más ejemplar que en ninguna otra parte lo negativo en cuanto esencia, sencillamente, sin relación dialéctica a lo positivo. El ha integrado en la filosofía la teoría de la totalidad, limitada por la ciencia psicológica; la antítesis del ente distraído frente al ser eleáticamente unívoco es contabilizada en silencio en el debe del pensamiento mecanicista —el cabrito expiatorio originario es Aristóteles—. El que esto deba ser superado, como canturrea sin cesar una de las expresiones más sospechosas, tampoco Heidegger lo ha dudado lo más mínimo; tal mentalidad le proporciona a él la doble aureola de moderno e intemporal. El lenguaje irracionalista de los lacayos de los años veinte deliraba acerca de la "unidad cuerpo-alma". La relación de los momentos

entes al todo debía ser el sentido de los hombres reales, como en el arte; por la desoladora empiria se imparte el consuelo estetizante, según la muestra del arte nuevo. Sin duda que la analítica heideggeriana de la muerte se conforma prudentemente con emplear la categoría de la totalidad a la del ser-ahí, en lugar de aplicarla a los individuos. El préstamo del teorema psicológico de la totalidad léase: la renuncia a toda mutación causal, que sustrae a la naturaleza las supuestas totalidades y las desplaza a la trascendencia es nula; no sobrepasa kantianamente la posibilidad de la experiencia, sino que hace su aparición como si la experiencia misma se hiciera inmediata, irrefutable, como viendo a aquella cara a cara. Al anti-intelectualismo le viene bien una ficticia proximidad corporal a los fenómenos. El orgullo de ser dueño de éstos sin deformar se basa, implícitamente, en la sentencia de que el mundo estaría dividido en piezas cósicas por un pensamiento deshilachado, no por la institución social. Todavía se habla, según las antiguas reglas del ramo filosofía, de análisis, pero éste ya no quisiera analizar nada.

El capítulo central de *Ser y Tiempo* versa sobre "El posible ser-total del ser-ahí y el ser-para-la-muerte" [120]. Se pregunta —mera pregunta

[120] Cfr. *Ibíd.*, p. 235.

retórica, como luego se ve— "si este ente, en cuanto existente, puede ser accesible en su ser-total" [121]. La autoconservación, ontologizada hasta convertirse en solicitud, puede contradecir abiertamente "un posible ser-total de ese ente" [122]. Heidegger no se queda en que en su determinación ontológica de la solicitud "en cuanto totalidad del todo estructural del ser-ahí" [123] mediante la transposición del ente-ahí individual en ser-ahí ya se estipula la totalidad que él descubre prolijamente. De un modo inmanente a Heidegger se prevé qué es lo que va a exponer más tarde con tanto aplomo: el que la vida de un hombre se redondee hacia el todo como en una representación bíblica y épica, no queda excluido a priori porque todos tienen que morir. Heidegger puede haberse visto obligado al esfuerzo de fundamentar la totalidad existenciaria por el hecho innegable de que la vida de los individuos se escapa hoy a la totalidad [124]. Esta debe sobrevivir contra la experiencia histórica. A tal efecto, la totalidad del ente, hacia donde va a parar la teoría de Heidegger —de ahí le ha salido la jerga "propósito"—, es segregada, según un acreditado procedimiento,

[121] Cfr. *Ibíd.*, p. 236.
[122] En el lugar citado.
[123] En el lugar citado.
[124] Cfr. Introducción a: Walter BENJAMIN, *Schriften* 1, p. XXII.

del ente meramente aditivo "en el que aún falta algo" [125]. Este último posee "el tipo de ser de lo-a-mano" [126]; a éste se le enfrenta la totalidad elevada a totalidad existenciaria más allá de la vida empírica individual. "El ser-junto-con del ente que es el ser-ahí «en-su-curso» hasta que «termina su carrera» no se constituye por una «sucesiva» adición de piezas de ente, que por él mismo ya «está-a-la-mano» de alguna manera y en algún lugar. El ser-ahí no es sólo junto-con cuando se ha llenado su aún-no, y tanto menos que entonces ya no es. El ser-ahí existe en cada caso ya precisamente de tal modo que le pertenece su aún-no" [127]. Esto sólo es válido en la medida en que en el concepto de ser-ahí ya se ha pensado a la vez la mortalidad y se ha supuesto la filosofía de Heidegger. Como para el ontólogo el ser-total no puede ser la unidad de todo el contenido de la vida real, sino que cualitativamente tiene que ser un tercero, la unidad no es buscada en la vida como en algo en sí unívoco, articulado y contínuo, sino en el punto que limita la vida y la aniquila con su totalidad. En cuanto no ente, o al menos en cuanto ente *sui generis* fuera de la vida, este punto sería, a su vez, ontológico: "Este no-junto-con que corresponde a este modo del

[125] En el lugar citado.
[126] Cfr. *Ibíd.*, p. 243.
[127] Cfr. *Ibíd.*, p. 243.

junto-con, el faltar como "estar pendiente", no es capaz, sin embargo, de determinar ontológicamente al aún-no, que como posible muerte pertenece al ser-ahí. Este ente no tiene en absoluto el tipo de ser de algo intramundano "a-la-mano"" [128]. La muerte se convierte, una vez sustraída a la facticidad, en fundador ontológico de la totalidad. Y con ello en dador de sentido en medio de aquel despiece que es la topografía ontológica y que registra la consciencia atomizada de la época tardoindustrial, según la costumbre mental no puesta en duda por Heidegger, que identifica sin más un todo estructural con su propio sentido, aunque fuera también la contradicción de todo sentido. A la muerte, la negación del ser-ahí, se le certifica, según esto, con insistencia, que es ser. Constitutivo ontológico del ser-ahí, la muerte sola equipa con la dignidad de la totalidad: "La muerte en cuanto fin del ser-ahí es la posibilidad más propia, la menos relativa, cierta y en cuanto tal indeterminada e irrepasable del ser-ahí" [129]. Con esto contesta Heidegger de modo negativo a su propia pregunta inicial, sólo formulada con vistas a la refutación: "Por eso, la conclusión formal del aún-no del ser-ahí, interpretado aquel además de un modo ontológicamente inadecuado en cuanto

[128] Cfr. *Ibíd.*, pp. 242 y ss.
[129] *Ibíd.*, HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 258 y ss.

lo-que-falta, insiste incorrectamente en su no-totalidad. El fenómeno del aún-no, tomado del sí-de-antemano, están tan lejos de ser, al igual que la estructura de la solicitud, una instancia contra un posible ser-total existente, que este sí-de-antemano es lo único que posibilita semejante ser-total del ente, que somos cada uno de nosotros mismos, existe con razón cuando la solicitud en cuanto constitución fundamental del ser-ahí "está relacionada" con la muerte como la más extrema posibilidad de este ente" [130]. El ser-ahí se convierte ontológicamente en el todo gracias a la muerte, que lo despedaza ónticamente. Pero la muerte es en realidad en cuanto lo que ha escapado al uno. Para ello tiene que aguantar su irrepresentabilidad. Al censurar Heidegger todas las pensables posiciones reales con respecto a la muerte como manifestaciones del uno —según su veredicto, sólo el uno habla "de la muerte como un 'caso' que se presenta sin cesar"[131]— enuclea él su propia muerte, lo más real de todo y, sin embargo, más allá de la facticidad. Irrepresentable, se hace incomprensible como el esto-ahí; su concepto le tomaría ya anticipadamente y la representaría como todo concepto representa lo que cae bajo su área. En el mismo instante, sin embargo, ca-

[130] Cfr. *Ibíd.*, p. 259.
[131] Cfr. *Ibíd.*, p. 253.

lumnia Heidegger la facticidad, única que le permite hablar de irrepresentabilidad; pues la muerte en cuanto concepto general designó la de todos y ya no la propia en cada caso.

La muerte como acontecimiento, y precisamente la fáctica, no debe ser la muerte auténtica, por eso, la muerte ontológicamente no es nada terrible. "El público del cotidiano uno-con-otro 'conoce' la muerte como algo que sale al encuentro sin cesar, como 'caso de muerte'. Este o aquel prójimo o lejano 'muere'. Los desconocidos 'mueren' cada día y cada hora. 'La muerte' sale al encuentro como un conocido acontecimiento que se presenta dentro del mundo. En cuanto tal permanece sin llamar la atención, que es una característica de los encuentros de cada día. El uno ya ha asegurado una interpretación para este acontecimiento. El habla expresamente o en general encubiertamente 'superficial' sobre esto quiere decir: al final se muere uno también una vez, pero de momento queda uno mismo a salvo"[132]. En el celo de la distinción de la muerte como acontecimiento y como autenticidad no retrocede Heidegger ante el sofisma: "El análisis del 'uno muere' revela claramente el tipo de ser del cotidiano ser-para-la-muerte. Este es entendido en semejante habla como un algo indeterminado que

[132] Cfr. *Ibíd.*, pp. 252 y ss.

debe llegar, antes que nada de cualquier parte, pero que por lo pronto no está a-la-mano para uno mismo y por tanto no resulta amenazador. El 'uno muere' difunde la opinión de que la muerte alcanza, por así decir, al uno. La interpretación pública del ser-ahí dice: 'uno muere', porque así cualquier otro y uno mismo se puede tranquilizar: cualquiera, pero no precisamente yo; pues ese uno es el nadie" [133]. La interpretación de que la muerte alcanza, por decirlo así, al "uno", presupone ya la hipótesis heideggeriana de los existenciales, cuyo lado negro es el uno, y desprecia, falseándolo, lo verdadero expresado por aquella habla, por muy gastada que sea: que la muerte es una determinación general que abarca lo mismo al alter ego que el propio. Si alguien dice "uno muere", entonces se comprende a sí mismo, a menos de un modo eufemista; no obstante, el aplazamiento objetado por Heidegger sí que corresponde a la realidad: el que habla puede aún vivir, de lo contrario no estaría hablando. Por cierto que tales argumentaciones ocasionadas por Heidegger se mueven en un ambiente de estupidez, que, por su parte, desmiente la autenticidad, que debería cristalizar allí como una piedra filosofal; si hay algo que va bien con el "uno", será el pro y el contra. El "suceso", poco estimado por

[133] Cfr. *Ibíd.*, p. 253.

Heidegger y que "no pertenece a nadie expresamente" [134], pertenece, del todo a alguien, según el lenguaje corriente, a saber: a aquel que muere; únicamente una filosofía solipsista podría reconocer a la muerte de "mí" una prioridad ontológica frente a la de otro cualquiera. La muerte es también, enfáticamente, más experimentable en la del otro que en la propia. El Schopenhauer del cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación* no se ha dejado escapar esto: "También en ella, como en el animal, que no piensa, reina como un estado permanente aquella seguridad que surge de la íntima consciencia de que él es la naturaleza y el mundo mismo y por medio de la cual a ningún hombre le intranquiliza visiblemente la idea de la cierta y jamás lejana muerte, sino que todos van viviendo como si hubieran de vivir eternamente; lo cual llega hasta tal punto que podría decirse que ninguno tiene una convicción de la certidumbre de su muerte, pues de otro modo no podría haber tan gran diferencia entre su estado de ánimo y el del criminal condenado; sino que cada cual reconoce desde luego aquella certeza in abstracto y teóricamente, pero la deja a un lado, como otras verdades teóricas que, sin embargo, no son aplicables en la práctica, sin aceptarlas siquiera en su consciencia

[134] En el lugar citado.

viva" [135]. Para Heidegger, en el uno confluyen turbiamente, lo cual es mero derivado ideológico de la relación de canje, los idola fori de los discursos fúnebres y las esquelas mortuorias y la humanidad, que no identifica a los otros sino a sí misma con los otros, empuja a salir más allá del ámbito de la mismidad abstracta y cala a ésta en su mediación. El veredicto general sobre aquella zona que la filosofía, con bastante ambigüedad, denominó intersubjetividad se promete la victoria sobre la consciencia confiscada por parte de un sujeto primario, supuestamente exento de cosificación, que en realidad es tan escasamente inmediato y primario como cualquier otro. "La muerte", aseguran las frases clave de Heidegger, "la más anténtica posibilidad del ser-ahí. El ser-para-ella abre al ser-ahí su más propio poder-ser, en el cual se trata absolutamente del ser del ser-ahí. En él puede revelarse al ser-ahí que en la señalada posibilidad de sí mismo queda arrancado al uno, es decir, adelantado se puede sustraer a él ya en cada caso" [136]. La muerte se convierte en la esencia del mortal, contra lo más próximo, en el sentido de que está ahí, y con ello, artificialmente, en una contrafigura más allá del ente, salvada por el uno

[135] SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Grossherzog Wilhelm Ernst-Ausgabe, Leipzig, s/a, I: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 376.

[136] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 263.

y sublimación de éste, o sea en lo auténtico: la autenticidad es la muerte. La soledad del individuo en la muerte: el que su "irrelatividad..." aísla al ser-ahí en sí mismo" [137], llega a ser el substrato de la mismidad. Este "completamente en sí mismo" es la más extremada consolidación del mismo, el arquetipo de la pertinacia, en la autonegación. De hecho, la abstracta mismidad in extremis, el rechinar de dientes, que no dice más que yo, yo, yo, es tan fútil como aquello para lo cual el mismo llega a ser en la muerte; pero el lenguaje de Heidegger hincha este negativo hasta hacerlo substancial. Este es el contenido del cual luego se sacaron los patrones para el procedimiento formal de la jerga. La teoría de Heidegger va dirigida involuntariamente a una exégesis del impertinente chiste "la muerte es gratis, pero cuesta la vida". Se enamora de la muerte en cuanto lo supuestamente sustraído a la universal relación de canje; se engaña pensando que la muerte queda implicada en el mismo fatal circuito que la relación de canje, a la cual sublima hasta hacerla el uno. En cuanto absolutamente ajena al sujeto, la muerte es el modelo de toda cosificación. Sólo la ideología la ensalza como remedio contra el canje, la rebaja a una figura más desesperanzada de eternidad, en lugar de fuera sustituido por un

[137] En el lugar citado.

canje justo, en el que por fin se sintiera con justicia. Si para Heidegger no basta él mismo como justificación del ser-ahí, por amor a su ignominiosa figura histórica, entonces sólo será suficiente su aniquilación, que él mismo es. Surge como máxima suprema que las cosas son de tal manera que hay que someterse —en positivista: adaptarse—, al miserable mandamiento de obedecer a lo que es. Ni siquiera obedecer; el ser-ahí no tiene de todos modos opción alguna; de ahí que la muerte sea frente a él tan ontológica. Si se llamó no-ideológico a un pensamiento que acerca la ideología al valor límite de la nada, entonces el de Heidegger sería no-ideológico. Pero su operación se convirtiría otra vez en ideología por la pretensión de abrir el sentido del ser-ahí, como la actual discusión sobre el ocaso de la ideología, que se transforma en ideología y apuntar a la verdad.

Con la frase "el uno no deja surgir el valor del miedo a la muerte" [138] desenmascara Heidegger de hecho circunstancias de la ideología, como el intento de integrar la muerte en la misma inmanencia social que no tiene ningún poder sobre la muerte, como, por ejemplo, en la parodia *The Loved One,* de Evelyn Waugh. Al mecanismo de la represión de la muerte se acercan mucho algunas formulaciones de Heidegger: "Pero la tentación, el apaciguamiento y la alienación caracterizan el tipo de ser del decaimiento. El cotidiano ser-para-la-muerte es, en cuanto decadente, una incesante huída ante él" [139]. Alienación, sin embargo, designa una relación social: incluso la relación a la muerte; el hombre y las instituciones funerarias reproducen comercialmente la inconsciente voluntad de olvidar aquello ante lo que hay que tener miedo. No se necesita la ontología fundamental ni su nomenclatura para llegar a estas consideraciones: "El uno procura de este modo una continua tranquilidad acerca de la muerte; y aquella va dirigida no sólo "al que muere", sino igualmente "al que consuela". E incluso en el caso del fallecimiento: el público no debe ser perturbado e intranquilizado en su procurada despreocupación. Pues en la muerte de los otros se ve no raramente una molestia social, si no una falta de tacto, de la cual hay que salvaguardar al público [140]. Así, ya el asesor Brack, de Ibsen, había comentado el suicidio de Hedda Gabler con la apostilla final "eso no se hace". Heidegger, que no desea hacer causa común con la psicología, ha calado psicológicamente la esencia reaccionaria de la integración de la muerte. Esto

[138] Cfr. *Ibíd.,* p. 254.

[139] En el lugar citado.

[140] Cfr. *Ibíd.,* pp. 253 y ss.

queda en clave en *Ser y Tiempo:* "Con la decadente huída ante la muerte, la cotidianidad del ser-ahí testifica que también el uno mismo está determinado ya en cada caso como ser-para-la muerte, incluso aunque no se mueva expresamente en un "pensar en la muerte". Al ser-ahí, incluso en la mediana cotidianidad, le importa siempre este peculiarísimo, irrelativo e irrebasable poder-ser, si bien sólo en el modo del procurar de una indiferencia absoluta frente a la más extremada posibilidad de su existencia" [141]. Sin embargo, no penetra lo suficiente para, en la convulsión del "alegraos de la vida" y en esa estúpida prudencia mundana del "sólo se muere una vez, pero de momento todavía no" [142], que él con razón desprecia, descubrir y honrar la desesperación que es reprimida por cada uno. La protesta contra la represión de la muerte tendría su lugar en una crítica de la ideología liberal: debería recordar la naturalidad negada por la cultura, porque ésta, en cuanto dominio, continúa ella misma la naturalidad en lo que se desconoce como antítesis de la naturaleza. Pero al igual que el fascismo, defiende la figura más brutal de la naturalidad contra la mediada y sublimada. El heideggeriano ser-para-la-muerte tiene una postura irracional contra

[141] Cfr. *Ibíd.*, p. 255.
[142] Cfr. *Ibíd.*, p. 255.

su irracional represión. Esta viene impuesta por la vida convencionalizada, modelada por el mundo mercantil; no por una estructura del ser, por muy negativa que fuere. Es pensable un estado social en el que los hombres no tuvieran ya que reprimir la muerte y tal vez pudiesen experimentarla de otro modo que el miedo, el monumento del crudo estado de naturaleza, y al cual la teoría de Heidegger inmortaliza con palabras supranaturalistas. La muerte es reprimida por la ciega autoconservación; en su horror participa la represión misma. En una vida no más tiempo deformada y fracasada, que no engañase a los hombres en lo que es suyo, no necesitarían ya esperar primero en vano que se les conceda lo fallido y, por tanto, tampoco necesitarían temer tanto el perderlo, por muy profundamente arraigado que tengan ese miedo. Sin embargo, del hecho de que los hombres repriman la muerte no debe deducirse que ella misma sea lo auténtico; y menos por Heidegger, que se cuida mucho de atestiguar autenticidad a aquellos que no reprimen la muerte.

La ontologización de la muerte es designada por Heidegger mismo, en una especie de fallo filosófico, con el hecho de que su certidumbre tiene cualitativamente subordinados a certidumbre de los otros fenómenos; naturalmente, él abjura esto mediante la referencia a la cotidianidad: "Con el caracterizado encontrarse cotidiano y la

superioridad, 'miedosamente' preocupada y aparentemente sin miedo, frente al 'hecho' cierto de la muerte, la cotidianidad concede una certeza 'más alta' que la mera empírica"[143]. El "más alta" posee, a pesar de las comillas, la fuerza probatoria de la confesión de que la teoría sanciona la muerte. El partisano de la autenticidad comete el pecado del que acusa a las "*minores gentes*" del uno. Mediante la autenticidad de la muerte huye él de ésta. Lo que se anuncia ahí con certeza más alta que la mera empírica la limpia tan falsamente de la miseria y el hedor del reventar animal como sólo lo hace una muerte wagneriana de amor o de redención, a semejanza de la integración de la muerte en la higiene, que Heidegger achaca a los inauténticos. A través de lo que la alta estilización de la muerte en autenticidad silencia, se convierte Heidegger en cómplice de su atrocidad. Todavía en el cínico materialismo de las salas de autopsia es la muerte más sinceramente reconocida y objetivamente denunciada con más fuerza que en la verbosidad ontológica. Esta tiene como núcleo la supraempírica certeza de la muerte como algo diseñado existencialmente al ser-ahí; la limpieza de experiencia repercute en lo que fue una vez sin metáfora: limpieza de suciedad. Pero la muerte en ningún entendimiento es algo limpio; ni tampoco algo apodíctico. De lo contrario, las promesas de las grandes religiones se habrían olvidado del ser. Pero en modo alguno las necesita. Así como algunos organismos inferiores no mueren en el mismo sentido que los superiores, individualizados; así también, en vista del potencial de la disposición sobre procesos orgánicos, que va adquiriendo perfil, no se puede rechazar a fortiori la idea de la supresión de la muerte. Puede ser muy inverosímil; pero se puede pensar lo que desde el punto de vista ontológico-existencial no sería lícito imaginar. La afirmación de la dignidad ontológica de la muerte, sin embargo, resulta nula ya ante la posibilidad de que en ella, en lenguaje de Heidegger ónticamente, algo se modifique. Al sofocar Heidegger en germen, como dicen los inquisitores, tales esperanzas, habla el auténtico por todos aquellos que, en cuanto oyen hablar de ese potencial, se suman al coro de que no hay cosa peor que si no hubiera muerte. Sea permitido sospechar que éstos son siempre los adeptos de la jerga. El celo por la eternidad de la muerte prolonga el amenazar con ella; políticamente es una propaganda en favor de la inevitabilidad de las guerras. Kant, que acogió la inmortalidad entre las ideas, no se abandonó a aquel tipo de profundidad donde nada prospera sino la confirmación de lo demasiado acostumbrado. Con el restablecimiento del paso de lo anor-

143 Cfr. *Ibíd.*, p. 258.

gánico a la vida quedaría modificado a fondo el horizonte existencial heideggeriano. En ninguna otra parte será más alérgica que aquí su filosofía y todo lo que con ella va nadando hasta los últimos canales de desagüe de la creencia alemana en el ser. El estar de acuerdo con el ente, que es lo que motiva escape hacia el ser, vive de la complicidad con la muerte. En la metafísica de ésta se cuece todo el infortunio al que se condena físicamente la sociedad burguesa por medio de su propio proceso de movimiento.

Bajo cuerda, la teoría del "adelantarse" en cuanto auténtico ser-para-la-muerte, "posibilidad de una anticipación existencial de todo el ser-ahí, es decir, la posibilidad de existir como tal poder-ser" [144], se transforma en eso que el ser-para-la-muerte no quisiera ser y, sin embargo, tiene que ser, si es que se pretende decir algo más que una tautología: a saber, un comportamiento. Desde luego, no indica en qué se diferencia este comportamiento del hecho de que hay que morir; pero debe recibir su dignidad en la muda e irreflexiva suposición de tal "hay que". "Pero el adelantarse no cede a lo irrebasable como el inauténtico ser-para-la-muerte, sino que se libera para ello. El hacerse-libre, anticipándose, para la propia muerte libera del estar perdido en las posibilidades que se presentan por azar, y esto de tal manera que permite ante todo y propiamente comprender y elegir las posibilidades fácticas que se anteponen a la posibilidad irrebasable. El anticiparse abre a la existencia como posibilidad extrema la auto-renuncia, rompiendo todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso" [145]. Rara vez encierran tanta verdad las palabras de Heidegger como estas últimas. La reflexión del hombre sobre sí mismo en cuanto naturaleza sería al mismo tiempo la reflexión crítica del principio autoconservador; la verdadera vida sería una que no se aferrase "a la existencia alcanzada en cada caso". No obstante, al extrapolarse tales modos de comportamiento desde el ser-ahí como su sentido positivo en la teoría heideggeriana de la muerte y al consolidarse el mismo en cuanto instancia en su auto-renuncia, Heidegger echa a perder lo que tan claro vio. La resignación se anquilosa hasta la obstinación, que convierte la disolución del mismo en su afirmación y en una estoica inflexibilidad; y mediante una rígida identificación con el mismo llega a ser la absolutización del principio negativo. Con la obstinación van encadenadas todas aquellas categorías con las que luego Heidegger explica el auténtico ser-para-la-muerte: la posibilidad para la muerte de-

[144] Cfr. *Ibíd.*, p. 264.

[145] En el lugar citado.

be "ser aguantada" [146]; cualquiera otra cosa fuera de rigidez y violencia aumentaría ésta al máximo. Para Heidegger, el sujeto no es nunca tan auténtico como en ese aguantar, según el arquetipo, por ejemplo, del yo, que soporta un máximo de dolor. Además lo que contrasta con la rigidez del mismo lleva en el lenguaje las huellas de su violencia: él lo denomina en "romper" [147]. Así como para él el ser-ahí —sujeto— es propiamente la muerte, así el ser-para-la-muerte es sujeto, pura voluntad. La resolución ontológica no puede preguntar para qué muere. La intacta mismidad retiene la última palabra. "Este señalado, auténtico estar-abierto, atestiguado en el mismo ser-ahí mediante su conciencia —el proyectarse, silencioso y dispuesto a la angustia, hacia el más propio ser-culpable— lo denominamos la resolución" [148]. El ánimo para la angustia, sin embargo, la vida verdadera, no-ideológica, con tal que no necesitara darse ya como ideología para todo esto, lo cual es de temer.

La jerga de la autenticidad es ideología en cuanto lenguaje, abstracción hecha de todo contenido. El sentido lo afirma por el gesto de aquella dignidad con la que Heidegger reviste la muerte. También la dignidad es de esencia idealista. Una vez se imaginó el sujeto ser una pequeña divinidad en la consciencia de su libertad lo mismo que en cuanto señorial legislador. Tales motivos han sido extirpados en la dignidad del tono heideggeriano: "¿De qué otro modo, sin embargo, sabría cualquier humanidad retornar al agradecimiento originario, a no ser de tal manera que del favor del ser, mediante una abierta relación, conceda al hombre la aristocracia de la pobreza, en la cual la libertad del sacrificio esconde el tesoro de su esencia? El sacrificio es la despedida del ente en ruta a la salvaguardia del favor del ser. El sacrificio puede, desde luego, ser preparado y servido en el ente por el trabajo y rendimiento, pero jamás satisfecho plenamente. Su cumplimiento procede de aquel empeño desde el cual todo hombre, al obrar —también el pensar esencial es un obrar— guarda el alcanzado ser-ahí para la salvaguardia de la dignidad del ser. Este empeño es la ecuanimidad, que no se deja impugnar la oculta disposición para la esencia de despedida de cualquier sacrificio. El sacrificio mora en la esencia del acontecimiento y en cuanto acontecimiento reclama el ser al hombre en pro de la verdad del ser. Por eso, el sacrificio no tolera ningún cálculo, por el que cada vez solamente se contabiliza con referencia a una utilidad o inutilidad, hayan sido fijados bajos o altos los objeti-

[146] Cfr. *Ibíd.*, p. 261.
[147] Cfr. *Ibíd.*, p. 264.
[148] Cfr. *Ibíd.*, pp. 269 s.

vos. Tal contabilidad desfigura la esencia del sacrificio. La búsqueda de objetivos enturbia la claridad del temor dispuesto-a-la-angustia del ánimo del sacrificio, que se ha impuesto la vecindad con lo indestructible" [149]. La solemnidad de estas frases en las que la dignidad, si bien la del ser y no la de los hombres, juega su papel, se diferencia de los entierros secularizados únicamente por el entusiasmo por el sacrificio irracional: así hablarían los oficiales de aviación cuando, de retorno de una ciudad recién asolada, bebían champaña a la salud de los que no regresaron. La dignidad no fue jamás mucho mejor que la actitud de la autoconservación, que presume de más de lo que es; la criatura imita al creador. En esto quedaba mediatizada una categoría feudal que presenta la sociedad burguesa a título póstumo para legitimar su jerarquía. Siempre tuvo tendencia al fraude, como lo pone de manifiesto en ocasiones solemnes la presunción de los delegados de mentalidad prescrita. La dignidad heideggeriana es otra vez la sombra de tal ideología encubierta; en lugar del sujeto, que fundó la suya de todos modos en la pretensión pitagórica, todo lo problemática que se quiera, de que él es el buen ciudadano del buen estado, sólo aparece ya el respeto que le corresponde al sujeto por el hecho de que ha de

[149] HEIDEGGER. *Was ist Metaphysik?*, p. 45.

morir como todos los demás. En este sentido es Heidegger un demócrata involuntario. La identificación con lo inevitable es, en cuanto sacrificio, todo el consuelo de la consoladora filosofía: la última identidad. El gastado principio de la autoconservación del yo, que se sostiene ufano guardando su vida a costa de los otros, queda revalorizado por la muerte que lo extingue. La filosofía heideggeriana se cerró a lo que antes era la puerta a la vida eterna; en lugar de eso, adora el peso y el tamaño de la puerta. El vacío se convierte en arcano de permanente emoción de un numen silencioso. También en las personas reservadas resulta a menudo incierto si la profundidad de su interioridad, tal como lo dan a entender, tiembla ante la profanación, o bien si su frialdad tiene tan poco que decir como cualquier cosa a ella. El resto es piedad; en un caso más humano, sentimientos, agitándose sin amparo, de aquellos a quienes se les muere alguien a quien han amado; en un caso peor, lo *convenu*, que santifica la muerte con la idea de la voluntad divina y de la gracia divina, aún donde la teología palideció. Esto es explotado por el lenguaje y convertido en esquema de la jerga de la autenticidad. Su dignísimo comportamiento es la reacción a la secularización de la muerte; el lenguaje quiere apresar lo huidizo, sin creerlo ni nombrarlo. La muerte desnuda llega a ser el contenido del habla, que

ésta sólo tendría en algo transcendente. Lo falso de la dación de sentido, la nada en cuanto algo, engendra la mendacidad del lenguaje. Así pretendió el arte nuevo insuflar sentido, desde sí mismo, en negación abstracta, a una vida experimentada como vacía de sentido. En las nuevas tablas de Nietzsche estaba grabado su quimérico manifiesto. Nada semejante puede ya sonsacar a sabiendas al ser-ahí tardoburgués. Por eso es arrojado el sentido a la muerte. Así terminaban los últimos dramas de Ibsen, donde la autodestrucción, realizada por la libertad, de vida enmarañada en el callejón sin salida del convencionalismo, se descarga desde la acción, como si fuera la consumación, rayana ya con la purificante muerte de la cremación laica. Pero la forma dramática dejaba abierta la infructuosidad; el sentido subjetivamente consolador de la autoaniquilación resultaba objetivamente desconsolador. La ironía trágica conservaba la última palabra. Cuanto más débil sea el individuo en la sociedad, tanto menos podrá descubrir con calma la propia impotencia. Asimismo debe esponjarse hasta la mismidad igual que la futilidad de ésta hasta lo auténtico, hasta el ser. La involuntaria parodia de Heidegger por parte de un autor que publicó, uno tras otro, libros con los títulos *Encuentros con la nada* y *Encuentros con el ser,* no debe utilizarse contra éste, sino contra el modelo, que se cree por enci-

ma de tales depravaciones. También se encontró con la nada sólo para una más alta propedéutica del ser. El deje heideggeriano está profetizado en la discusión de Schiller acerca de la dignidad como un cerrarse o afianzarse en sí mismo. "Así como hay ocasión, en los teatros o salones de baile, de observar la afectada elegancia, así también se puede estudiar a menudo la falsa dignidad en los despachos de los ministros y en los gabinetes de trabajo de los sabios (especialmente en escuelas superiores). Así como la verdadera dignidad se conforma con evitar el afecto a su autoridad y pone límites al impulso natural sólo allí donde éste quiere actuar como dueño, en los movimientos involuntarios; así la falsa dignidad rige también con férreo cetro los voluntarios, reprime los movimientos morales, que para la dignidad verdadera son sagrados, lo mismo que los sensoriales y extingue todo el juego mímico del alma en los rasgos del rostro. No sólo es rigurosa con los remitentes, sino también dura para con la naturaleza humilde, y busca su ridícula grandeza en el sojuzgamiento y donde esto no es posible, en el encubrimiento del mismo. No de otro modo que si a todo lo que es naturaleza hubiera jurado un irreconciliable odio, introduce el cuerpo en largas túnicas de muchos pliegues, que ocultan toda la disposición de los miembros, limita el uso de los miembros con un molesto aparato de inútil ador-

no e incluso corta los cabellos para sustituir el regalo de la naturaleza mediante una mamarrachada artificial. Si la verdadera dignidad, que jamás se avergüenza de la naturaleza y sólo de la naturaleza bruta, permanece siempre libre y abierta incluso allí donde se mantiene en sí misma; si irradia sensibilidad en los ojos y en su elocuente frente descansa el espíritu ameno y callado; la gravedad envuelve en pliegues la falsa dignidad, la hace cerrada y misteriosa y vigila sus facciones con la solicitud de un comediante. Todos los músculos de su rostro se hallan en tensión, desaparece toda expresión verdaderamente natural y la persona entera es como una carta lacrada. Pero no siempre le falta razón a la falsa dignidad para mantener en rígida disciplina el juego mímico de sus facciones, porque tal vez podrían decir más de lo que quiere hacer oír, cautela ésta que la verdadera dignidad, naturalmente no necesita. Esta sólo dominará a la naturaleza, no la ocultará; en la falsa, en cambio, domina la naturaleza con tanta mayor fuerza en el interior cuanto más reprimida se halla exteriormente" [150]. Para el kantiano, que creía en la disyunción de precio y dignidad de su maestro, ésta era aún algo deseable. Esto le quitó la visión entera a la que el gran escritor tanto se acercó: que la forma degenerativa de la dignidad es inmanente a ésta, fácil de calar en cuanto los intelectuales se congracian con el poder, que no tienen y al que tendrían que resistir. En la jerga de la autenticidad se derrumba al fin la dignidad kantiana, aquella humanidad que no tiene su concepto en la autorreflexión, sino en la diferencia de la animalidad oprimida.

[150] Friedrich VON SCHILLER, *Sämtliche Werke,* Achten Bandes Erste Abtheilung, Stuttgart y Tübingen, 1818, páginas 96 y ss. *(Über Anmuth und Würde.)*

NOTA EDITORIAL

El autor concibió La ideología como lenguaje *como parte de* Dialéctica negativa. *De ésta eliminó el texto, no sólo porque su extensión resultó desproporcionada con relación al resto. Los elementos fisonómico-lingüísticos y sociológicos no se adaptaban ya muy bien al plan del libro. La resistencia contra la división espiritual del trabajo exige que ésta sea reflectada, no ignorada. Ciertamente,* La ideología *es filosófica por su intención y su temática. Mientras la filosofía satisfizo su concepto, tuvo también un contenido real. En su retirada al ideal de su concepto puro se abandona a sí misma. Y esto precisamente es lo que se desarrolla primero en el libro entonces incompleto, mientras que la "Jerga" procede según aquella concepción sin fundamentarla ya del todo. Por eso fue publicado antes, como una especie de propedéutica.*

Al acatar hasta ese punto la división del trabajo, el autor la ha provocado al mismo tiempo, naturalmente, con tanta mayor brusquedad. A quien le acuse de seducir filosófica,

sociológica, estéticamente, sin mantener separadas por su origen las categorías y sin tratarlas, si cabe, por separado, respondería que esa reclamación se proyectaría sobre los objetos de la necesidad de orden de la ciencia clasificadora, la cual luego habría de proclamar que aquéllas la elevarían. El autor se siente, sin embargo, más obligado a confiarse a ellas que a esquematizar escolarmente, por amor a una dudosa norma introducida desde fuera, lo que justamente se determina por interpretarse aquellos momentos que el método ideal de todo el mundo separa con violencia. Por otra parte, siendo tal la unidad de la materia, en ella podrá verse mejor la conexión entre los propios ensayos del autor, por ejemplo, de los filosóficos con los teórico-musicales, como la Kritik des Musikanten, *de las* Dissonanzen. *Lo que en la mala figura del lenguaje se registra estéticamente y se interpreta sociológicamente, es derivado de la falsedad del contenido asentada con aquélla, o sea, de la filosofía implícita.*

Esto produce escándalo: pasajes de Jaspers y argumentaciones de Heidegger son tratadas al mismo nivel que un lenguaje que los jefes de escuela echarán seguramente lejos de sí con indignación. El texto de La ideología *contiene, sin embargo, tomados de un arsenal verdaderamente inagotable, ejemplos suficientes para demostrar que ellos mismos escriben ya del mismo modo que, para confirmar su propia superioridad, desprecian en los pequeños. Sus filosofemas revelan de qué se nutre la jerga y qué es lo que, al no decirlo expresamente, le da parte de su fuerza sugestiva. Si en los ambiciosos diseños de la filosofía alemana de la segunda mitad del siglo veinte se ha condensado y articulado hacia donde se tiraba entonces del espíritu objetivo, que siguió siendo lo que era y por eso hoy habla aún la jerga; sólo en la crítica a esos diseños habrá*

que determinar objetivamente la falsedad que resuena desde la mendacidad de la jerga vulgar. Su fisonomía lleva a lo que en el ejemplo de Heidegger se des-vela.

No es nada nuevo el que lo alto sea utilizado como cobertura de algo bajo: a fin de mantener sumisas a posibles víctimas. Pero la ideología de lo alto no se confiesa ya sin que se produzca un apartamiento de ella. Poner esto de relieve será útil tal vez para que no quede todo en la vaga e incomprometida sospecha de ideología, poco a poco degenerada ella misma en ideología. La actual ideología alemana se guarda mucho de doctrinas comprensibles, como las liberales o incluso las elitistas. Ha resbalado hasta el lenguaje. Los cambios sociales y antropológicos la llevaron hasta allí, sin que el velo se rasgase. Que ese lenguaje sea ideología, apariencia socialmente necesaria, se puede descubrir de un modo inmanente en la contradicción entre su cómo y su qué. La jerga, en su objetiva imposibilidad, reacciona ante la creciente imposibilidad del lenguaje mismo. Este o se vende al comercio, a los disparates y al cinismo; o bien se cuela en el tribunal de justicia o se envuelve en el traje talar, corroborando así su privilegio. La jerga es la síntesis feliz y ahí explota.

El mostrar esto tiene el carácter de una intervención quirúrgica. Tan irresistible como parece actualmente la jerga en Alemania, así es también de flaca y achacosa; el haberse convertido en ideología para sí misma la hace explotar en cuanto es desenmascarada. Si en Alemania enmudeciera la jerga, con ello se habría realizado algo de aquello que se ha ensalzado demasiado pronto y sin razón en el escepticismo incluso parcial. Los interesados, que disponen de la jerga como instrumento de poder o que deben a su efecto psicológico-social su propia significación pública, no se deshabituarán a ella. Otros se avergonza-

rán; también los secuaces de las creencias autoritarias temen al ridículo en cuanto notan lo frágil de la autoridad en la que buscaban sostén. Si la jerga es un fenómeno, muy de hoy, de la falsedad que reina en la más reciente Alemania, entonces en su negación determinada se podría dar con una verdad que se resista a su formulación positiva.

Los fragmentos de la primera parte que aparecieron en la Neue Rundschau, *1963, núm. 3, han sido integrados al texto.*

Junio de 1967



ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL DIA 3 DE NOVIEMBRE DE 1971
EN LOS TALLERES TIPOGRAFICOS
"VELOGRAF", TRACIA, 17.
MADRID-17